LA NACION DIVIDIDA

Raíces de un pensador burgués: G.W.F. HEGEL

José María Ripalda

José María Ripalda
LA NACION DIVIDIDA

¿Fue Hegel el gran pensador del moderno estado represivo? ¿O realizó la primera gramática de la Revolución, como pensó Marx? La genialidad —y ambigüedad— de Hegel consiste precisamente en su enorme capacidad de condensar realidad histórica. De esta realidad trata «La Nación Dividida»: «Nación» designa el gran ideal burgués de un nuevo orden social libre y feliz. Pero esta ilusión era también represiva —contra la plebe y contra sí misma— «Dividida».

La innovación metódica (frente a otras obras «de izquierda» sobre Hegel como las de Lukács, Bloch, Marcuse) consiste aquí en buscar técnicas específicas para prospeccionar históricamente la **tópica** en que se basa una filosofía. Se trata de considerar la historia de la filosofía como parte real de la historia. El detalle de una época, reconstruido a través del lenguaje especulativo con una metodología próxima a Marx, descubre la estructura del capital, que seguimos compartiendo con Hegel.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Portalla: V. P. Amat

LA NACIÓN DIVIDIDA

Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel

JOSE MARÍA RIPALDA

R 1 P

LA NACION DIVIDIDA

Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel

BIBLIOTECA UCM
5305814377

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - MADRID - BUENOS AIRES

Primera edición en inglés, 1977
Primera edición en español, corregida y aumentada, 1978

Título en inglés: *The Divided Nation*
© 1977, *Van Gorcum & Comp. B. V. Assem*

D. R. © 1978, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975. México 12, D. F.
Ediciones F.C.E. España, S. A.
Vía de los Poblados, s/n. Edif. Indubuilding, 4.° - Madrid-33

ISBN: 84-375-0157-1
Depósito legal: M. 40.639-1978
Impreso en España
Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29

«Los hombres tienen historia, porque están obligados a *producir* su vida y a hacerlo de un modo *preciso*.»

PRÓLOGO

La base documental de este libro procede de varias fases de trabajo, financiadas por las Fundaciones Juan March, Alexander von Humboldt y Heinrich Heine. Primero, año y medio en el Hegel-Archiv (Universidad del Ruhr, Bochum, República Federal Alemana) dio como resultado *El diagnóstico del tiempo en el primer Hegel*, tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid (catedrático don Sergio Rábade, 1972).

La insistencia en los mismos temas durante medio año más en el Hegel-Archiv, luego durante otros cuatro años en Berlín, donde se guarda la mayor parte de los manuscritos de Hegel (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz), trajo un cambio de enfoque. Su resultado fue un nuevo libro, publicado por primera vez en inglés bajo el título *The Divided Nation*. Assen, Amsterdam: Van Gorcum, 1977.

También la presente versión castellana ha supuesto una reelaboración, pese a las dificultades y privaciones que supone tratar de investigar en España. En este caso Eva Ziesche, de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, me ha enviado fotocopias de diversos manuscritos, cuyas dificultades de transcripción discutió amablemente conmigo.

De todos modos este libro sigue siendo un mero intento. De ningún modo es lo que yo habría querido, sino lo que ha podido ser: resultado de una socialización impuesta, escrito en el lenguaje de la clase dominante y sobre temas prefabricados por su cultura. La imposibilidad de su intención inconfesada —redimir por la anagnórisis a un mundo humano bloqueado, tomarle el pulso siquiera al gran fascinosum, el universo capitalista— es fundamental para entender entre líneas y a contrapelo lo que no puede ser dicho. Sobre la propia sombra no puede saltar nadie. Pero las relaciones sociales son menos constantes que el sol. El 'Roi Soleil' evidentemente sólo trató de disimularlo.

INTRODUCCION

1. *La «Nación Dividida» y la Ilustración*

Pasó hace como una generación. En la España de la dictadura y los planes de desarrollo se empezó a oír de repente música de violines cantando las vidas sencillas de los hombres del campo y del trabajo. Y un escalofrío recorrió la juventud burguesa. No fueron los héroes de esas canciones sino ella, quien se comprendió espontáneamente como el destinatario. También con Brecht había pasado algo semejante. Y la escena se repetiría una vez más al final de la década de los 60 en las barricadas estudiantiles de Berlín y París.

El fenómeno no es nuevo. Brueghel, el gran descubridor del paisaje, fue un hombre de ciudad. Sólo desde arriba se disfrutan los panoramas. Resulta difícil sentir las emociones puras de lo entrañable popular, cuando no se ha tenido ocasión de cultivar una «bella alma» schilleriana. Ya los griegos sabían muy bien que la 'kalokagazía', la conjunción perfecta de sentido estético, ético y político, sólo era posible entre las clases superiores. Y la Ilustración —Hegel incluido—, por más que se emocionara con el «pueblo», partió del mismo presupuesto. Nos hallamos divididos en bloques antagónicos y la ficción de una sociedad armoniosa hay que dejársela entre nosotros a los profesionales del engaño. Ya hace 300 años que el viejo Hobbes no creía en ella.

Ciertamente ese antagonismo —más fuerte que la comprensión, la simpatía y la buena voluntad— resulta extrañamente difícil de definir, más aún, se halla sujeto a definiciones cambiantes y encierra extraños dobles fondos. Lo que en el siglo XIX recibió el nombre de lucha de clases, fue comprendido en el siglo XVIII como tema de la «nación dividida». (La misma revuelta estudiantil de los «indios metropolitanos»

de Roma y Bologna el año 77 tiene poco que ver con la de diez años antes en Europa.) De hecho los nombres y contenido del antagonismo social se vienen sucediendo desde la formación del Estado hace miles de años. Historia larga, de la que sólo vamos a recoger un mínimo girón de tiempo y un aspecto reducido: la torcida conciencia de su clase dominante, llamada filosofía; y de ésta también sólo un fragmento.

El escenario de este fragmento es un colegio y una universidad hacia el 1800. La fe intacta de aquellos estudiantes en la fuerza de las ideas plasmó un producto único: el Idealismo alemán. Sin embargo, las ideas no son tan poderosas como ellos —y sus sucesores— creían. Marx mismo fue producto de *un modo histórico* del inmemorial antagonismo, tan viejo como el Estado. Hasta el reflejo ideológico de esa situación había cristalizado antes de él. La consciencia de un profundo desgarramiento fue punto de partida del pensamiento de Hegel; y aun en esto tampoco Hegel hizo por de pronto sino recoger las teorías ilustradas que circulaban en la segunda mitad del siglo XVIII ya como tópico y de ordinario —en Alemania— sin mucha intención crítica. En su interior se entrechocan la gran ola de la eterna clase dominante y la resaca, unas veces encubierta, otras encrespada, de la eterna anticlase sin configurar, ambas tras él sin su (ahora) falsa aureola de «eternidad». Si la tesis 10.ª sobre Feuerbach ponía como objetivo una «sociedad [realmente] humana», una «humanidad sociable», por oposición a la existente, ya Kant había calificado a ésta de «socialidad insociable».[1]

Tampoco es fácil determinar con precisión en estas ideas su contenido real, que en todo caso la etnología, por ejemplo, nos enseña a considerar como un fenómeno histórico muy limitado en el tiempo, no como una ley eterna del género humano. El hermético aparato conceptual del Idealismo alemán reproducía en realidad este contenido en parte conscientemente, en parte, dado lo limitado de tal consciencia, en cifra para sí mismo. Como fruto de una productividad operante bajo las formas más travestidas y, por tanto,

[1] Kant VIII, 20: *Kant, Filosofía de la historia.* Ed. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1941, 46.

afines a la locura, el Idealismo se halla situado y trata de actuar sobre esta división social. El Idealismo, que vivía físicamente del desarrollo de nuevas fuerzas productivas y de la renta —por así decirlo— que le asignaban las relaciones de producción vigentes, condensa el mundo anterior y preludia otro nuevo. Exponente supremo de una actitud ante el mundo codificada conceptualmente, abstracta, de un talante dominador, que no reconoce a nadie ni nada si no lo globaliza en sus objetos de cartón mierda, intenta recuperar precisamente así un fantástico mundo productivo presentido y con él la gran liberación. Es como si, no sólo la Ilustración, toda una fase milenaria de la historia se cerrase sobre sí misma para iniciar una nueva espiral, si bien de incierto rumbo, pese al optimismo de aquella gente.

Sólo en un contexto plenamente dimensionado es posible comprender este asombroso fenómeno especulativo hacia el final del siglo XVIII, que condensa toda la historia del capitalismo naciente y extiende sus caminos desde pasados muy lejanos hasta nosotros.

La violenta brillantez especulativa que cobra el proceso histórico en el recodo idealista, pudiera encubrir su continuidad. Correlativo de una comprensión excesivamente autónoma del Idealismo alemán sería entonces su desvinculación no sólo del pasado capitalista más lejano y de toda la historia de los diversos modos de producción en que se basa su tradición filosófica, sino incluso de su más próximo pasado, de su más inmediata tradición, es decir: la introducción de una cesura en el proceso que enlaza en la realidad la Ilustración con el siglo XIX. El Idealismo como fenómeno «originario» del Espíritu o, según otros, como «aberración» antiilustrada. Por el contrario, tanto la crítica de la ideología, que Marx comparte con Feuerbach, Nietzsche y Freud, como el intento de reflexionar con extremo rigor científico la Economía política, son productos postidealistas de genealogía típicamente ilustrada. El dinamismo que empujaba a la Ilustración no ha llegado a detenerse con la instalación de la burguesía en el poder. La única tradición hoy viva entre nosotros es relegada al museo; pero hay que ponerle guardias, porque se escapa.

Ya en 1790 las *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke señalan con el comienzo del Romanticismo la primera retrospectiva crítica de la Ilustración como algo seco, racionalista, incapaz de comprender con su abstracta ideología la realidad como es; frente a ella el mundo de lo concreto, la estabilidad de las instituciones tradicionales con su sabiduría secular, la totalidad caliente que ofrece la fidelidad al pasado, el jugo de lo entrañable. Ya se ve cuál es el trasfondo de tal caracterización en blanco y negro. Más aún, si se tiene en cuenta que Napoleón achacaría pronto con semejantes argumentos a los 'idéologues' —los continuadores directos de los 'philosophes' dieciochescos— la ruina de la nación y, más en concreto, ¡la derrota de Rusia en 1812! Según Napoleón, los 'idéologues', al pretender guiarse por la razón, despreciaban «el conocimiento del corazón humano y las enseñanzas de la historia».[2]

El eufemismo colosal —sabiduría del corazón— con que Napoleón caracterizaba su propia posición contra los continuadores de la Ilustración, hace sospechar ya de un Historicismo, que compartió fundamentalmente su caracterización del siglo de las luces. Durante todo el siglo XIX la Ilustración es tenida por abstracta y racionalista; lo que no encaja bien en esta fórmula es considerado como preludio de la siguiente época y carente de función inmanente en el bloque ilustrado. Rousseau y Herder son atribuidos al Romanticismo, que a su vez es visto como algo radicalmente discontinuo con la Ilustración. ¡Cuántos creen aún que la razón es racionalista!

Defender, sí, el corazón contra la política. Pero ningún caso ilustra mejor que el de los grandes historicistas la imposibilidad y la falta de autocrítica que caracteriza el apoliticismo del historiador. Dilthey criticó a Hegel por haber hecho el juego al Estado prusiano; en su opinión el intelectual debe velar por la verdad contra toda institución o interés político.[3] Pero así no hacía en realidad más que repre-

[2] Cfr. Georg Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*. New York, 1967, 5 s.

[3] *Briefe von und an Hegel* [Recensión], en Archiv für Geschichte der Philosophie, 1 (1888), 297. Aquí prescindo del talante marcadamente conservador de Dilthey. Más aún que su interpretación de Hegel, la que diera de Hölderlin preludiaba ya las exégesis nazis. Vid. Georg Lukács, *Goethe y*

sentar la situación marginada, y cada vez más, de un intelectual, al que se le deja la libertad del loco para pronunciar en su ghetto académico lo que le parezca. Su función es documentar la libertad del «espíritu» en una sociedad que se escuda en ella para negar las otras. Su actitud es así compartir la marcha del poder establecido. [4] El resultado es al fin la imposibilidad incluso de esa personalidad privilegiada, a medida que el totalitarismo creciente de las fuerzas dominantes en la sociedad sólo le permite desempeñar fielmente las funciones en que le es útil. Así terminó la clásica intelectualidad alemana de cuño novecentista y con ella el Historicismo bajo la dictadura de Hitler. Sólo los pocos historicistas que, como Hermann Nohl, pudieron sobrevivir a la hecatombe, llegaron al fin de su vida a entrever la limitación que marcó desde un comienzo el destino de su escuela. [5]

A la vista de este límite del Historicismo resulta explicable para el lector de nuestros años sesenta la enorme discordancia entre la imagen tradicional de la Ilustración y los datos que hoy, con otra óptica histórica, nos aparecen en primera fila. Si la Ilustración puede seguir pareciéndonos abstracta, esa abstracción es más bien la inherente al ensayo,

---

su tiempo. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968, 225-229. En esta obra la exageración con que la historiografía tradicional opuso la Ilustración al Sturm und Drang recibió una crítica fundamentalmente certera, por más que ignorada durante muchos años.

[4] Max Horkheimer lo ha mostrado precisamente para el caso de Dilthey: *Montaigne y la función del escepticismo*, en *Teoría crítica*. Trad. J. J. del Solar. Barcelona: Barral, 1973, 65 s.

[5] Hermann Nohl, *Die Deutsche Bewegung*. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830. Ed. por Otto F. Bollnow y Frithjoff Rodi. Göttingen, 1970, 11 s.

Entre los intelectuales huidos del Nacionalsocialismo a Norteamérica es donde se había planteado el problema del gran retroceso tras la Ilustración. Esta es revalorizada críticamente por Adorno, Horkheimer, Marcuse, etcétera, o por los franceses Gurvitch y A. Koyré. De esta situación proviene la corriente proilustrada en la restauración de la postguerra. A ella pertenecen los discípulos frankfurtianos con Habermas a la cabeza, el neopositivismo de Popper, Topitsch, Schelsky, Albert, etc. Lukács y Bloch, en cambio, representan una continuada valoración positiva de la Ilustración desde la tradición de Marx.

A esta corriente tan heterogénea, pero que determina una valoración positiva y una visión a menudo compleja de la Ilustración, ha tratado de oponerse con argumentos inmanentes R. Koselleck (cfr. *infra*, p. 106, nota 61). En el mismo sentido han intervenido los «nuevos filósofos», pero esta vez se trata simplemente, por así decirlo, de folklore.

todavía preliminar, de un mundo nuevo. Hegel mismo ha indicado que la corrupción e inmovilismo del 'ancien régime' fueron los causantes de que los ilustrados sólo hayan podido formular en «pensamientos generales» y presentir con una «idea abstracta» lo que debería de ser el nuevo Estado, «sin poder precisar la forma de su realización». Pero los grandes derechos ligados indisolublemente a la razón los conquistaron «aquellos hombres heroicamente con su gran genialidad, calor, fuego, espíritu, valor».[6]

Al juicio de Hegel habría que añadir que, si la Ilustración no puede ser identificada sin más con la abstracción, ello se debe también a que ella misma no fue un comienzo absoluto, sino que ocupaba su lugar en una larga tradición. Su mismo vocabulario muestra una tópica común de siglos: nación, patria, pueblo, tolerancia, progreso, libertad, skepsis, entusiasmo eran ya consignas en la Europa de Carlos V. Lo que distingue la Ilustración del Renacimiento no es tanto su tópica como la carga de realidad, el desarrollo evidente hasta en la sensibilidad, que van cobrando los conceptos heredados.[7] Es la fuerza de una nueva forma de relaciones produc-

[6] *Sämtl. W.* XIX, 516 s.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. III, 391. Cfr. *Phänomenologie* 15 s.: *Fenomenología* 12 s.

[7] Cfr. José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos.* La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad. Madrid: Moneda y Crédito, 1966; *La oposición política bajo los Austrias.* Barcelona: Ariel, 1972. Los ejemplos de esta simultánea continuidad y discontinuidad pueden multiplicarse indefinidamente. De entre los que nos saldrán más adelante, la multiplicación y popularización de la lectura en el siglo XVIII, paralela a la del Renacimiento, señala a la vez un grado mucho mayor de extensión y diversificación de los conocimientos. En Nietzsche recurre el pesimismo agonal de Hobbes; en la lucha de los valores, el estado insocial que requeriría un «contrato social»; en el psicologismo de la segunda mitad del siglo XIX, el de los siglos XVIII y XVII. Pero la subjetividad que describen Nietzsche, Dilthey o Scheler tiene un desarrollo, una capacidad de expresión cualitativamente distinta de la de un Swift o un Richardson; y el 'bellum omnium contra omnes' del 1900 es ya el de las guerras mundiales, no el de las luchas civiles inglesas. El panteísmo del siglo XVI es soterrado, pero retorna en forma casi irreconocible con el Sturm und Drang. La conciencia del desgarramiento, presente no sólo en el *Leviathan* o en el agonismo de Gracián, sino también en la «lógica del corazón» pascaliana o en la oposición del humanismo sapiencial de Vico contra el cartesianismo, se convierte en la segunda mitad del siglo XVIII en la «nación dividida», y un siglo más tarde, en la 1.ª Internacional. Los burgueses del 1500 son aplastados casi en todas partes, pero resurgen y se imponen de una forma que supera las esperanzas del Renacimiento. Con ellos vuelve el

tivas lo que se va imponiendo desde la Baja Edad Media. Y su abstracción no deriva sólo de la racionalidad abstracta que cobran las relaciones humanas en la contabilidad, el cálculo de costes, la inversión. Hay un segundo grado de abstracción, que consiste en que las nuevas relaciones productivas sólo lentamente pueden irse creando su nueva concreción, su nuevo mundo. Lo nuevo aparece, por tanto, como abstracto frente a la concreción de lo antiguo, que a su vez carece de «razón» (de generalidad liberada). Pero también la abstracción moderna comporta su mundo concreto: la abstracción del mundo moderno no es una operación mental, sino ante todo un impulso real: la puesta en marcha de una segunda fase intensiva de socialización de las fuerzas productivas bajo el signo de la plusvalía. De ahí que el Racionalismo —reflejo menos evolucionado de esta abstracción real— sea más abstracto que la Ilustración, la cual corresponde a un nivel más desarrollado. En cambio el Racionalismo es más abstracto que el Renacimiento, no porque sea menos evolucionado que éste —pese al papel que la represión política y social ha jugado al menos en la modulación de su lenguaje—, sino porque es capaz ya de articular más concretamente el principio abstracto que preside las nuevas formas de producción. Provisionalmente éstas tienen que compartirlo casi todo con lo que queda de las antiguas formas socio-productivas, que es aún mucho, y tanto más cuanto más se aleja uno del sector inmediato en que el capitalismo comienza imponiéndose.

---

tema de la nación, pero desde el siglo XIX en una forma que habría espantado a Maquiavelo. Y cuando se atiende a las tremendas reacciones de los poderes constituidos, que durante los siglos XVI y XVII cubrieron Europa de sangre y ruinas, no se puede por menos de pensar en nuestra situación actual.

El mismo desarrollo del capitalismo desde la Baja Edad Media quizá no haya sido sino la realización de lo que en abstracto podría haberse hallado entre las posibilidades del Helenismo. La vibración con que son recibidas en el medio burgués del joven Hegel algunas obras del Helenismo lo insinúa. Sólo que la realización de una posibilidad tan revolucionaria como el capitalismo requería todo el trabajo de la historia desde el Imperio Romano hasta las ciudades renacentistas. Es mucha realidad la que tiene que transformarse para que un esquema de producción abstractamente sencillo substituya a otro, para que se desarrolle el sentido de un par de palabras abstractas.

Pero entre los Médicis y el Directorio la penetración del capitalismo se hace cada vez más universal. (Como también entre Las Casas —que proponía la conservación de la fuerza de trabajo indígena substituyéndola por negros— y Rousseau —el igualitario universal—; entre Rameau —con su rígido sistema tónico— y el esplendor de Mozart dentro de él.) La segunda mitad del siglo XVIII es el momento crítico en que toda la fuerza de las instituciones políticas se revela definitivamente incapaz de controlar la evolución, la Ilustración se realiza a contrapelo de una Reacción generalizada al nivel de las instituciones; es una importante analogía con nuestro presente. La represión se halla instalada en Europa, pero su violencia es su debilidad, su fuerza demasiado débil como para que se pueda ver en ella más que corrupción. Incluso en la Alemania hundida por la guerra de los treinta años la lucha contra la clase dominante se perfila en mil formulaciones, y lo que los intelectuales piensan lo difunden los funcionarios. La misma abstracción ideológica con que son repetidos los conceptos de tiempos pasados es incapaz de ocultar su disolución inmanente ante nuevas realidades. La Ilustración no sólo las refleja, sino que las representa en lucha activa contra las realidades heredadas del pasado precapitalista. «El siglo XVIII, 'la sociedad burguesa', es el momento en que las diversas formas del todo social se le oponen al individuo como mero medio para sus fines privados, como necesidad extraña» (OME XXI, 6). La superficialidad de los sistemas utilitaristas ilustrados es el portavoz de una realidad tremenda que lo invade todo. El prosaico fuego de la máquina de vapor es más poderoso que el de Prometeo. La superficialidad y el epigonismo ilustrados son una apariencia engañosa.

El que Hegel haya tomado muy pronto sus distancias frente a la Ilustración ha autorizado a aislarle de ella. Estudiante al tiempo de la Revolución, teórico del Estado en la fase postnapoleónica, último gran metafísico y primer politólogo contemporáneo, se le considera, no del todo sin razón, de este lado de la cesura, y no es extraño que Haym hiciera de la cercanía de Hegel a la Aufklärung un punto esencial de

difamación.[8] Sin embargo, la misma historia de la filosofía enseña a tomar con reservas ese veredicto:

Al comienzo de la Aufklärung el sistema clasificatorio con que Christian Wolff había compartimentado la filosofía parece meramente un remedo escolástico del esquematismo de Linneo. Lo que en realidad también hacía era fijar, detener por un momento en un esquema la marcha destructiva del análisis iniciado con el Nominalismo medieval. Sobre todo la separación entre Cosmología, Psicología y Teodicea consagraba la imposibilidad de la antigua concepción coherente del mundo. Y al final de la Aufklärung la Lógica asume la función de colmatar con su abstracción las simas que el pensamiento ya no puede saltar. No sólo Hegel, Maimónides, Fichte, Fries escriben «Lógicas», Schleiermacher su «Dialéctica». Sólo la dialéctica parece por un momento poder ofrecer a la burguesía la figura fundamental de una reconstrucción sistemática del mundo humano a la altura de las tareas y los destrozos patentes.

El nombre propio de Hegel no puede ser visto sino como un elemento en este proceso —del que la misma Ilustración es sólo un episodio—, pese a la oleada restauradora que se ha servido de Hegel para reafirmar la vacilante justificación ideológica del mundo capitalista.

Por eso, en el presente trabajo no va a ser, por ejemplo, la teoría política de Hegel lo que nos va a ocupar, sino el proceso de formación de su pensamiento a partir de la concepción ilustrada de la sociedad. La idea dieciochesca de «la

[8] Para designar la Ilustración alemana empleo de ordinario el nombre alemán 'Aufklärung'; también empleo con frecuencia (en un sentido algo amplio) el nombre alemán del movimiento prerromántico 'Sturm und Drang'.

Vid. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin, 1857 (reimpr. fotom. 1962. ²Leipzig, 1927), 28 s. Cfr. Heinz Kimmerle, *Zum Hegel-Buch von Rudolf Haym*, en Hegel-Studien 5 (1969), 259-264. Haym, el gran acusador del Hegel apologeta del Estado prusiano, sigue estando en el centro de la discusión sobre la filosofía política de Hegel. Panorámica sobre el tema en Henning Ottmann, *Hegel im Spiegel der Interpretationen* (= mismo, *Individuum und Gesellschaft bei Hegel*, t. II). Berlin, New York, 1977.

Para las siguientes referencias a la historia de la filosofía, cfr. Günter Kracht, Wolfgang Schneider, *Ideen zur Entwicklungsdialektik in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, en Gottfried Stiehler (ed.), *Veränderung und Entwicklung*. Studien zur vormarxistischen Dialektik. Berlin, 1974, 260 s.

nación dividida» es el punto alrededor del cual va cristalizando el interés y el pensamiento entero de Hegel desde sus primeros años. La «división» se refiere a la pérdida cumulativa de la antigua solidaridad, que condensa no sólo los primeros pasos del capitalismo renacentista y barroco, sino todas las rupturas anteriores.

La «nación» significa, comenzando desde el Renacimiento, ante todo una nueva convivencia para un pueblo, frente a la clase, la *única* existente, sobre la masa de los sojuzgados. No se trata aún de un proyecto de dominación hacia el exterior, de egoísmos sagrados como en los siglos XIX y XX, sino ante todo de la reconstrucción interior de una comunidad humana. Es decir, conciencia germinal de la lucha de clases y a la vez búsqueda en la misma realidad social dividida de los elementos que puedan fundar una nueva vida sin amargura ni alienación. Pronto se mostrará que este nuevo ideal se halla dividido en sí, que es él mismo un nuevo paso en la acumulación de la división social.

Pero, aunque la idea de la lucha de clases se fuera abriendo paso con fuerza creciente, no es lo mismo tener una idea y poseer su contenido real. Lo que los ilustrados estaban aún lejos de poder enfocar con precisión era la misma realidad dividida, y de esta realidad se trata precisamente. Es importante retener desde un principio la complejidad del tema, pues de otro modo no se comprende —o se comprende con excesiva facilidad— lo difícil que fue a la Ilustración abordarlo, para colmo a menudo con conceptos heredados del Racionalismo del siglo XVII.[9]

[9] Así la *Etica* de un rebelde como Spinoza, centrada en el individuo y tratando constantemente la vida subjetiva de los afectos, los somete al formalismo más escolástico y esquematizado imaginable. Ahora bien, mientras la sensibilidad personal sigue sujeta a esquemas jerárquicos del pasado, la conciencia emancipadora permanece abstracta. La sensibilidad sigue retrasada con respecto a la cabeza, como es hoy el caso con los revolucionarios poéticos que suministra la burguesía contra sí misma, o a la inversa. El intento de exponer y realizar la intención emancipadora tropieza en los mismos medios con que tendría que realizarse. De ahí que la deducción y justificación racionalista de los afectos sea uno de los puntos cuya debilitación sirve de barómetro a la disolución de la Aufklärung. La lacrimosidad es ya una característica típica de la literatura burguesa, sea en Inglaterra —maestra del llanto con su novela sentimental— como en Francia o Alemania; a fines de siglo la sujeción de los sentimientos a esquemas racionales se hace imposible incluso en principio. Este es el punto

Sin duda la conciencia de clase más o menos implícita de los ilustrados fue decisiva para sus teorías sociales; pero con una tal respuesta no nos enteramos de gran cosa. Pese a todas las limitaciones de su campo de competencia, el investigador no puede menos de preguntarse: ¿Cómo era esa conciencia —o conciencias— concretamente? ¿A qué realidades respondía? ¿Qué censuras afrontaba (e ignoraba)? ¿En qué sistema de relaciones sociales se inscribía? Algo semejante puede decirse del ya socorrido recurso a la Revolución francesa, cuando se habla de Hegel. En primer lugar ésta es sólo un suceso puntual, una imagen capaz de aludir, pero no de explicar. En 1789 hacía casi veinte años que Hegel había nacido, en un medio muy distinto de la Francia (semi)burguesa con su Estado en bancarrota. Su recepción del temporal revolucionario se realizó bajo condiciones predeterminantes, que fueron las que marcaron esencialmente tanto la trayectoria de su vida como su interpretación de la misma Revolución.

Estas condiciones son lo que debe ser estudiado diferenciadamente, si se quiere comprender históricamente a Hegel. Acercarse a él significa sondear la realidad en que vivió y buscar en ella lo que persiguieron sus ideas.

2. *Interpretaciones*

Pasar, tras haber abordado directamente nuestro problema, al entorno de los especialistas en Hegel es pisar otro planeta, iniciar un rodeo inmenso del que parece no haber vuelta. Y, sin embargo, algo significa, algo *es* ese esfuerzo escolástico con su variedad casi planetaria de interpretaciones. Ya en la misma forma de editar a Hegel se encuentran dos formas tradicionales de enfrentarse con la historia del pensamiento. Cuando Glockner preparó la edición del primer centenario de la muerte de Hegel (1931), a base funda-

principal por el que Garve y el mismo Herder, a pesar de ser estimados por Schiller y Goethe, pierden el contacto con la nueva generación. La penetración de lo que supone la división social, el desarrollo de un nuevo esbozo de convivencia humana va tomando cuerpo sólo lentamente en el hueco que deja —primero abstractamente— la conciencia inicial del desgarramiento.

mentalmente de fotocopiar la antigua edición por «los amigos del finado», [10] prescindió del método filológico y nos dio el Hegel que conocieron sus amigos y discípulos en forma directa. En el fondo se trataba de la conciencia de que Hegel está vivo entre nosotros, sin distancia histórica intermedia. Ahora bien, aunque el mismo Hegel se ha entendido en su madurez fundamentalmente como la culminación de toda una tradición filosófica, enseguida los 'Althegelianer' demostraron a su pesar la imposibilidad de una reproducción especulativa de Hegel. Estaba ya demasiado lejos.

Para cuando comenzó el siglo XX —cuando Georg Lasson, años antes de Glockner, se puso a editar a Hegel— éste se hallaba hacía tiempo olvidado y casi sepultado. Lasson mismo era un buen pastor protestante con el *hobby* de la restauración filológica. Y, sin embargo, su metodología científica —era el Berlín de Dilthey y Harnack— reconocía en cierto modo la profundidad de las distancias históricas. Sus criterios de edición, insuficientes, comienzan de todos modos a ser críticos. La *Enciclopedia* (el Hegel sistemático) deja de servir de punto fundamental de mira y es sentida la necesidad de una reconstrucción de los caminos que llevaron al sistema hegeliano. Dentro de la edición Meiner, que Lasson empezó, Hoffmeister primero, luego Nicolin y Pöggeler han representado con creciente rigor filológico la misma tendencia. La edición crítica hoy en curso de publicación renueva consecuentemente este enfoque. [11]

A la exploración de esos caminos perdidos hacia el pasado debió el recientemente fallecido Joachim Ritter su gran influjo en el hegelianismo de Alemania Occidental. Frente a Lukács, Ritter insiste en la validez del Ser para dar cuenta de la historia:

[10] *G. W. F. Hegel. Sämtliche Werke.* Jubiläumsausgabe in zwanzig Bärden. Ed. por Hermann Glockner. Stuttgart, 1927-1929 (reimpr. fotom. 1958). La edición en que se basa es la de Berlin, 1832-1840. Cfr. Otto Pöggeler, *Das Hegelwerk Hermann Glockners*, en Philosophische Rundschau, 8 (1960), 28-52.

[11] *G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke.* Ed. iniciada por encargo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Cinco tomos publicados. Hamburg, 1968-. Cfr. Friedhelm Nicolin, *Die neue Hegel-Gesamtausgabe.* Voraussetzungen und Ziele, en Hegel-Studien 1 (1961), 295-314. Otto Pöggeler, *Hegel editing and Hegel research*, en *Proceedings of the Marquette Hegel Symposion 1970.* The Hague, 1973, 8-23.

«Hegel identifica la teoría metafísica tradicional inmediatamente y como tal teoría con el conocimiento del tiempo y el presente. La filosofía, como conocimiento del Ser, es a la vez su tiempo comprendido en pensamientos.» [12]

Para quien ha vivido tan conscientemente como Hegel el momento más impetuoso del desarrollo de la sociedad burguesa, la Revolución francesa, el Estado de derecho, el desarrollo de los nacionalismos, las victorias de la reacción, los avances inestables de una época tan rica en esperanzas como en decepciones es imposible mirar por encima de ella a un trasfondo metafísico; el Ser no tiene otro lugar ahora que «éste». La historia es el lugar de la eternidad.

En realidad Ritter no se refiere sólo a Hegel, sino también a otro nombre al que igualmente debe mucho: Heidegger. Según el prólogo de la *Filosofía del Derecho* hegeliana «la filosofía es su tiempo comprendido en pensamientos». Ritter dice: «la filosofía, *como conocimiento del Ser*, es *a la vez* su tiempo comprendido en pensamientos» (Subr. J. M. R.). Sólo que, en sutil diferencia con respecto a Heidegger, Ritter insiste en la división de la sociedad como lugar del que brotan la libertad y la subjetividad burguesa; tal es, pues, el único horizonte en que nos es dado pensar y ser con realismo y responsabilidad.

El tema de «la nación dividida» reaparece aquí en enfática versión. La división moderna, la «diferencia» se presenta como algo firme, irrevocable, tras las ilusiones idealistas de «identidad» liberada. Ahora bien, ¿de qué «diferencia» se trata? Seguir definiéndola, como Ritter, por el Ser o por el Concepto, el Principio, el Espíritu es ya tan problemático como la referencia de Ritter a una tradición metafísica grie-

[12] *Hegel und die französische Revolution*, [3]en *Metaphysik und Politik*. [1]Köln, Opladen, 1957, y [2]Frankfurt/M, 1965, contienen una bibliografía de Karlfried Gründer sobre la teoría política de Hegel, ampliada en la traducción italiana de G. Cantillo: *Hegel e la Rivoluzione francese*. Napoli, 1970. En realidad la tesis central del libro de Ritter había sido anticipada en lo fundamental por Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* ([1]1948), traducido de [2]1954 por M. Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1968. La influencia de Ritter en la interpretación alemana (occidental) de Hegel me parece deberse precisamente a su versión conservadora de la tesitura lukácsiana. Cfr. Georg Lukács, «Las antinomias del pensamiento burgués», 4.º, en *Historia y conciencia de clase*. Trad. M. Sacristán, [2]Barcelona: Grijalbo, 1975, 193-199.

ga. La teoría griega, incompatible con la furia burguesa de la acción, sólo es compatible en algunas subjetividades académicas con la furia burguesa del statu quo, que hoy entre acompaña y sustituye a la primera. Irreductible a la teoría griega es el mismo Idealismo alemán, ambivalente con su enorme carga impulsiva.[13] La debilitación de este aspecto en el estudio de Ritter va a la par con su difuminación de los aspectos retrógrados de la filosofía de Hegel, precisamente como teoría sobre su época.[14] Sobre un punto volveremos aún: los nombres invocados por Ritter de razón, libertad, sujeto, humanidad, sobre los que avanzó el movimiento burgués, servían, precisamente como abstractos, a los intereses y reflejaban la antropología de una clase. De ahí que sirvan con virulencia crónica de pretexto para el asesinato en masa.

De todos modos Ritter ha insistido en que la verdad de ese imponente macizo especulativo que se eleva a nuestra vista desde el siglo XIX debe ser buscada en sus entrañas históricas. A encontrar las entradas de ese mundo espeleológico ha dedicado gran parte de su esfuerzo Dieter Henrich: «El punto de vista histórico-genético sólo puede tener éxito, si, en vez de tomar los conceptos y posiciones clave de un

[13] También según Michael Theunissen (*Die Verwirklichung der Vernunft.* Zur Theorie-Praxis Diskussion in Anschluß an Hegel = Philosophische Rundschau, Beiheft 6. Tübingen, 1970), Ritter no puede explicar el principio interno de la «acción» hegeliana por interpretarla excesivamente desde la «teoría» griega, incompatible con el dinamismo de la sociedad industrial. En cambio la libertad cristiana, como realización de la Encarnación, sería según Theunissen el punto fundamentalmente válido en que teoría teologal y acción moderna encuentran su equilibrio y potenciación mutuas. Y sin duda que Hegel ha interpretado la Grecia clásica a través del cristianismo, buscando en éste ese principio reconciliador indicado por Theunissen. Pero por de pronto Ritter, más atento a la realidad histórica, no me parece haber hecho tan mal en recurrir a una interpretación que hace resaltar en nuestro presente las diferencias sobre la identidad, y subraya lo que hay de común entre el cristianismo y la cultura clásica. Libertad aristocrática y libertad proletaria (subcultural) en el mundo comercialmente desarrollado del Helenismo pertenecen a una gran estructura social común, en la que el desgarramiento moderno encuentra sus precursores, sean estoicos, por ejemplo, o proletarios, como las comunidades cristianas. Recurrir a la libertad cristiana como ultima ratio significa la incapacidad de preguntar por el sistema de relaciones humanas en que se produjo y actuó.

[14] Cfr. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa.* Trad. J. M. Ripalda. Madrid: Taurus, Cuadernos para el Diálogo, 1975, 327-340, 352-358. Cfr. *supra,* nota 6.

autor como dados, logra repetirlos de nuevo con él como descubrimientos.» [15] Henrich cree poder encontrar en la época de Frankfurt, cuando Hegel vuelve a Alemania de su estancia de preceptor en Suiza, el momento en que situación histórica y especulación hegeliana establecen y muestran la relación más significativa y profunda. En el grupo de amigos, entre los que destacan Hölderlin y Sinclair, sopla un gran viento escatológico, que viene de la Revolución francesa y se dirige hacia una humanidad nueva y próxima.

La tesis de Henrich es sugestiva. En efecto, Hölderlin traza en *Hyperion* y *La muerte de Empédocles* ideales, cuya huella en Hegel —por ejemplo, en el final de *Fe y Saber*— es evidente. El problema del desgarramiento, su estructura libidinal y su aspecto político se hallan en Hölderlin claramente expresados y confrontados con la filosofía de Fichte. Al mismo ambiente corresponde el llamado *Systemprogramm*, un producto en todo caso del círculo de amigos de Frankfurt. Aquí se revela empero la limitación de un enfoque demasiado centrado en los *conceptos* de la época clásica alemana (aparte de olvidar lo que deben a la Aufklärung y su base no ideal). La tentación de un Kroner renovado y enriquecido —«de Fichte a Hegel»— es perceptible.

Otto Pöggeler [16] es en este caso quien mejor ha subrayado la acusada sensibilidad del Hegel más joven, tan distinto de la imagen seca y prosaica que dio de él Haym. Pöggeler prosigue así una tradición interpretativa que remonta hasta el primer biógrafo de Hegel, Rosenkranz, y alcanzó con Dilthey un punto en cierto modo culminante. Dilthey fue, en efecto, el primero en ocuparse del joven Hegel, [17] buscando

[15] Dieter Henrich, *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, en (el mismo) *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M, 1971, 41 s.

[16] *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus*, en Hegel-Studien, Beiheft 4. Bonn, 1969, 17-32. Trad. por M. Kerkhoff: *Hegel* como autor del «Más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán», en *Diálogos* (Revista del departamento de filosofía. Universidad de Puerto Rico), 7 (1970), n.º 20, pp. 23-38.

Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm, en Hegel-Studien, Beiheft 9. Bonn, 1973, 211-260.

Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes. Heidelberger Habilitationsschrift, 1966.

[17] *Hegel y el idealismo* (= *Obras de Dilthey*, t. V). Trad. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1956. ([1]Berlin, 1905: *Die Jugendgeschichte Hegels.*)

congenialmente en el principio vital de esa personalidad el acceso tanto a su especulación posterior como a la época de aquel cambio de siglo decisivo.

Ya los frutos inmediatos de esta interpretación fueron apreciables: Hermann Nohl publicaba en 1907 los desde entonces llamados «escritos teológicos» del joven Hegel, en que se había basado el estudio de Dilthey. Ciertamente volvían también a manifestarse importantes limitaciones de método. Si, en formulación de Nohl, la «historia es renacimiento» (Nohl X), tanto él como Dilthey no tuvieron suficientemente en cuenta —ni en el fondo les importaba mucho— que todo renacimiento se hace desde principios hermenéuticos distintos de la época renacida. Conforme a ellos Nohl eliminaba de su edición los textos «no interesantes» y, como notaba Lukács, Hegel quedaba convertido de Tubinga a Frankfurt en un autor «teológico». En realidad el 1900 berlinés proyectaba inconscientemente su propia imagen, calificándole a Hegel por vagos términos espirituales, como «místico», «teutón», «panteísta».

Este enfoque hace comprensible que Dilthey no pudiera reconstruir, como fue su deseo, la unidad motora de la evolución de Hegel. Su obra, en realidad incompleta, desembocó en oponer al viejo metafísico de Berlín un Hegel vital y moderno; por ese falso camino le siguió una gran parte de la investigación posterior.

Dilthey veía, además, en la Ilustración poco más que la precursora del romanticismo y de la sociedad burguesa del siglo XIX. La Ilustración, época de libros pequeños y de nombres sin el brillo del genio espiritual, no podía atraer fácilmente la simpatía congenial de un alma sensible en busca de su propia imagen. Esta relativa indiferencia no podía, en cambio, ser compartida por quienes trataban denigratoriamente de acercar Hegel a la Ilustración.

En su discurso académico *Sobre la fuente de las verdades eternas*, Schelling —un testigo ciertamente sospechoso— ve la filosofía hegeliana como mera sistematización del Racionalismo y la Aufklärung. [18] Y Haym comenta acerca de una

[18] Schelling V, 765 s. La crítica de Schelling a Hegel se caracteriza por su puntería. Schelling no sólo ha afirmado rotundamente la necesidad de comprender a Hegel como sistematización *de* la Aufklärung, sino que

interpretación de Sócrates por el joven Hegel: «Ahí tenemos juntos todos los síntomas del espíritu ilustrado: Sócrates como héroe y prototipo de la Ilustración, su interpretación por la medida de la sabiduría del siglo XVIII, la incapacidad de juzgar de una figura histórica a partir del tiempo de ella misma y de sus características personales, la explicación superficial por motivos psicológico-pragmáticos, etcétera.» (Haym 28 s.)

Un cambio en la apreciación de lo que significó la Ilustración para Hegel no se da hasta que Johannes Hoffmeister publica en 1938 sus *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Según Hoffmeister el «pensamiento del siglo XVIII no es sólo el material, la cantera, sino el patrimonio, la substancia espiritual del sistema de Hegel. Ciertamente para comprender el tipo de esa continuidad tenemos que llegar a conocer en su justo valor ese siglo XVIII —que de ordinario calificamos con desprecio como el siglo del racionalismo— con su inmenso inventario espiritual y con su rico trabajo de conjunto en el terreno de la psicología, la antropología, la estética y la historia» (*Dok* VIII).

La obra de Hoffmeister fue unánimemente reconocida como una gran aportación en el terreno editor; menos unánimemente en el interpretativo. La recensión por Theodor L. Häring valoró especialmente el segundo aspecto.[19] Justus Schwarz en cambio[20] objetó que leer directamente en páginas ilustradas contenidos de la *Fenomenología* es olvidar los cambios a que el metabolismo hegeliano ha sometido esos elementos al asimilarlos. Además la Ilustración es sólo un elemento secundario comparado al influjo que sobre Hegel ejercieron Herder, Goethe, Schiller, Fichte, Schelling y, más lejos, Leibniz y Descartes; es decir, como Schwarz nota ex-

ha precisado que la comunidad de ambos consiste en el predominio del concepto. Su crítica de Hegel coincide aquí con la que simultáneamente hacía Marx en París: la Razón no puede producir desde sí misma lo casual, individual, material (Schelling V, 766).

Pero toda la razón que tenía Schelling contra Hegel era sinrazón, al no comprender el significado histórico, real, de ese racionalismo. A la elucidación de su significado se halla dedicado el presente libro. La vitalidad de la especulación hegeliana se alimentaba de su mismo error sistemático.

[19] En Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie, 3 (1937), 194 ss.

[20] Recensión en Blätter für Deutsche Philosophie, 12 (1938-39), 416-423.

presamente, el nuevo concepto de ciencia, la nueva intimidad.

Ahora bien, la crítica de Schwarz está comprada al precio de defectos fundamentales. Su historia es la de los grandes nombres, en representación de las ideas.[21] Hegel es visto directamente en el contexto de los grandes sistemas y genios, prescindiendo de la humilde infantería de los intelectuales relativamente mediocres, cuánto más de la entraña material, impulsiva y compulsiva, de la historia. Schwarz es incapaz de valorar y percibir la explosión de conocimientos e intereses concretos, la prodigiosa explosión productiva de aquella época. Pero precisamente con ellos se disolvió el débil equilibrio de la amalgama de escolástica y pasado, que aún rodeaba y penetraba hasta el núcleo enérgico de un Descartes o Spinoza. Hoffmeister tenía razón, cuando afirmaba la riqueza de la Ilustración, la imposibilidad de reducirla a una corriente o aspecto, aunque fuera el racionalismo.

Por otra parte el enfoque de Hoffmeister no sólo presenta limitaciones en su forma inmediata de enlazar contenidos ilustrados con la filosofía del Hegel posterior. También para él, como para Schwarz y Häring, las personalidades que representan «al Espíritu» ejemplar y elitariamente son los ejemplares y sujetos de la verdadera historia.[22] De lo que se trata es reconstruir filológicamente la entelequia espiritual que ha guiado su desarrollo. En Hoffmeister se hallan empleados inconscientemente y sin crítica los parámetros de un academicismo ya en disolución. Ciertamente al recinto

[21] A este respecto es típico el juicio de Justus Schwarz (*Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt/M, 1938, 327, nota V) sobre la gran obra de Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (2 ts., München, Berlin, 1920; reimpr. fotom. 1962). Para Schwarz era mancillar el «carácter espiritual de Hegel» introducir en él factores políticos e incluso culturales. (Quizá era además un rasgo decadente y materialista, propio de un «judío» como Rosenzweig; Schwarz escribía en 1938.) Ni siquiera el Historicismo había ido tan lejos en juicios similares.

[22] Por ejemplo, según Hoffmeister, Kant y Fichte, «con su formalización y subjetivación de los contenidos substanciales del siglo XVIII», son los responsables «del empobrecimiento y la degeneración espirituales en que cayó el romanticismo como consecuencia fatal del kantianismo» (*Dok* VIII s.). Mucho efecto para tan poca causa —dos nombres, por importantes que sean—; aparte de esto, Hoffmeister olvida lo que Fichte y Kant enriquecieron y prolongaron la Ilustración. Cfr. Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*. Frankfurt/M, 1969, 103-239.

académico alemán apenas habían llegado aún nuevos aires; y los contagiados por ellos habían sido eliminados a más tardar por los nazis.

3. *Delimitación del tema*

Hay ciencias y especialidades dentro de ellas, cuya vinculación con la política es especialmente clara en su misma estructura. Nuestro rápido recorrido de interpretaciones nos muestra un caso típico: la historia de las ideas. Su misión no es sólo servir de puntal a una filosofía ya incapaz de ejercer por sí misma sus funciones vitales, ni sólo suministrar reservas ideológicas —o más bien retóricas— a quienes tienen la sartén por el mango. Más formal e inmanentemente su tarea es reproducir constantemente el mismo tipo de respuestas al mismo tipo de cuestiones, o sea: impedir nuevas preguntas. La tópica de los nombres propios forma parte esencial de esta táctica continuada y no siempre inconsciente. Preguntar por Hegel significaría así, de hecho, desenfocar desde el principio las fuerzas reales que actuaron en y a través de su filosofía, sometiéndoles al corsé de una genialidad, o de un grupo de ellas, y a la soberanía del sistema de conceptos que constituyeron la forma de su trabajo social.

Bastaría ya con ejemplos como los que ha dado Michel Foucault sobre el «nacimiento de la clínica», para darse cuenta de que los problemas formales de la filosofía hegeliana entre universal y particular, estática y dinamismo, entendimiento discursivo y Logos eran el reflejo condensado en un medio esotérico de otros problemas que producía violentamente un enorme desarrollo de las fuerzas productivas. Y aquí precisamente nos encontramos con la dificultad de situar los contextos generales de la filosofía con una precisión científica que supere el ensayismo y hacerlo con fidelidad productiva a experiencias colectivas que desde el siglo XIX vienen marcando el horizonte de una nueva posible humanidad. La gran *expansión de las fuerzas productivas* que enlaza nuestro presente con el siglo XVIII no sólo puede ser alcanzada *a partir de* los datos filológicos, sino que debería dar el hilo *reconstructor* de éstos. Pero este doble camino

es demasiado difícil, no sólo por ir a contrapelo de una maraña de falsos senderos trillados, sino porque el significado mismo de esta hipótesis orientadora es mucho menos claro de lo que parece a primera vista. Un trabajo histórico sólo puede aspirar en realidad a darle un pedazo más del sentido aludido en su abstracta formulación.

Hechas estas reservas, la orientación que he tomado desde el principio presuponía que la cultura burguesa —aún vigente, pese a tantos funerales como se le ofician— es capaz de articular por sí misma su propia verdad, incluso si no quiere reconocerla porque apunta a su destrucción. En el recorrido bibliográfico hemos visto lo difícil que le resulta comprender su propio pasado. Esta dificultad de comprenderse indica la distancia histórica que se ha producido dentro de ella misma, en parte como consecuencia de su fijación en el poder y de la necesidad de defenderse contra su disolución. Pero además revela una ceguera específica de carácter constitutivo. El nombre del mayor pensador burgués, Hegel, lo tomaremos, por tanto, como foco en que se ejemplifican estas opacidades acumuladas.

Por eso vamos a centrarnos en la socialización intelectual de esta figura clave. Ella refleja el estado de la Aufklärung tardía en la forma más impersonal y receptiva posible: la de un colegial; en este caso un alumno curioso y ecléctico, de una amplitud ya asombrosa en sus lecturas. Ahora bien, si la imagen que nos da de la Aufklärung tiene el valor de un documento, el joven Hegel es, como diría Leibniz, un «espejo vivo» y no el producto de una reflexión mecánica y pasiva. Lo que piensa de su tiempo nos da una imagen de éste en cuanto asimilado y visto por Hegel; pero la misma asimilación, el principio según el cual se realiza, es precisamente ese tiempo. El proceso por el que Hegel continuó pensando después la Ilustración, en parte como en sus años de Stuttgart, en parte distanciándose de ella, marca no sólo la distancia entre el joven Hegel y el profesor de Berlín o entre éste y la Ilustración, sino también la dialéctica que ésta misma recorre en el interior de esa cabeza joven; pero además en esta dialéctica ha ido recogiéndose un fragmento capital de la historia del capitalismo. Hegel es un elemento de la Ilustración en acto de desgajarse y desgajándola de sí misma. Y

la Ilustración ella misma es una fase en un proceso más amplio, del que nosotros somos también parte. Precisamente el interés de los primeros años de Hegel radica, desde este punto de vista, en un hecho tan sensible como olvidado: Hegel ha vivido su época antes de reflexionarla como el Hegel que conocemos. En la dialéctica de la Ilustración y el Romanticismo, de conservación, reacción y revolución Hegel ha sido actor, no sólo mientras pensaba y después de haber pensado, sino antes. Hegel ha *sido* parte de esa dialéctica, ella ha ido recorriendo en él su proceso histórico, antes de que él haya sido capaz de una asombrada anagnórisis: a veces tan asombrada, que olvida parcialmente su propio camino. Se podrá pensar lo que se quiera de la especulación hegeliana; desde sí misma es incomprensible.

PARTE PRIMERA

LA NACION DIVIDIDA

«Un signo somos, indescifrable,
Insensible, y casi
Hemos perdido el lenguaje en tierra
extraña.»

(Hölderlin II, 195)

I

ANTES DE LA REVOLUCION

El 30 de octubre de 1819 Hegel escribía a su amigo Creuzer:

> «Pronto voy a cumplir los 50 años, treinta de ellos los he pasado en estos tiempos eternamente intranquilos, llenos de temor y de esperanza, y esperé que alguna vez se terminaría el temer y el esperar. Lo que tengo que ver es que las cosas siguen igual; en las horas negras uno incluso piensa que van a peor.» (*Briefe* II, 219)

Medio siglo antes decía Christian Garve: [1] «Nunca se ha preparado y movido más en todas las cabezas humanas que ahora [...] ¿Llegará un tiempo en que los sentidos siempre inconstantes, siempre igual de limitados podrán menos que la razón, siempre igual de grande, infinitamente amplia, que abarca desde el comienzo hasta el fin todos los lugares y habitantes y hechos, y así quedarán asentadas la paz del espíritu y del corazón?»

La diferencia entre ambos textos es enorme. Un gran impulso productivo disuelve códigos y empuja barreras; pero no es simplemente un mundo nuevo lo generado, sino una batalla generalizada, un vaivén tan creador como destructivo, y es esta muerte quien se va abriendo paso en la conciencia de Hegel frente al optimismo de sus maestros ilustrados. Garve se hallaba en condiciones de reducir el problema a los términos epistemológico-moral-metafísicos en que aún lo viviera su remoto antecesor Leibniz. Hegel ya no puede permitirse el optimismo de Garve. Le atormenta la inestabilidad por de pronto política y social (*Briefe* II, 446); el tiempo de la fermentación ha pasado —como dice el pri-

[1] *Uber die Leiden des jungen Werthers*, en Johan Jakob Engel (ed.), *Der Philosoph für die Welt*. Parte 1.ª, ²Carlsruhe, 1783, 19.

mer Prólogo de la *Ciencia de la Lógica*— y, sin embargo, nada ha madurado. La conciencia ascendente de la Ilustración, proseguida por Kant y Fichte, encuentra cara a cara —es un cruel desengaño— la imagen verdadera que perseguía sin saberlo: el desgarramiento social e interior en toda su crudeza. La lucha entre Santa Alianza y agitación burguesa aludida directamente en la carta a Creuzer es sólo un aspecto de esa agonía.

La inquietud angustiada de Hegel me parece tener, además, una dimensión especial: la precariedad de su teoría política, la inanidad de su reconciliación filosófica ante la dureza de los mecanismos históricos reales se le impone en forma afectiva, aunque reprimida intelectualmente. Contra las aseveraciones de una ilustración frívola y en todo caso a menudo ingenua, Hegel tuvo que constatar una y otra vez en su vida lo incurable de su situación histórica. Un deseo anónimo y tremendo avanza por el camino falso que le marcan los signos sociales, para dar con toda su fuerza contra una pared, estrellarse, retroceder o remontarla en una apoteosis sin llegar nunca a traspasarla: la pared es ese mismo impulso en la forma estática de significante y significado. Desesperanza, angustia y ansia de algo sólido han tenido su parte en la *Filosofía del Derecho*.

La Utopía, que en el joven Hegel fuera la llamada a humanizar a los hombres haciéndoles más humanos, salvó al fin ante el diluvio de su fracaso la imagen de esa humanidad reconciliada en un Estado de derecho dotado de la vertiente contemplativa de la Razón divina. Tal salvación no le fue difícil al convencido metafísico y burgués de la primera hora que fue Hegel. Pero aun así y todo este realismo mezclado con acomodación, la Utopía salvada en ese arca de realismo y acomodación tenía que sentir dolorosamente su cautiverio. Este fracaso marcó decisivamente la generación de Hegel. De las dos grandes figuras nacidas como él en 1770, su amigo Hölderlin había emigrado hacía años a la locura, y la novena sinfonía de Beethoven, con sus gritos de alegría sobre la humanidad redimida, iniciaba ya el falso optimismo ideológico por encima del fracaso personal y colectivo.

Alexander von Humboldt, un año mayor que Hegel, fue la única gran figura de la generación clásica que alcanzó a

vivir en la segunda mitad del siglo XIX. Después de la revolución de 1848 el que, además de científico prodigioso, era amigo y confidente del rey de Prusia, escribe: «El año 1849 es el año de la reacción. Yo saludé el año 1789 y estuve presente en tantos dramáticos acontecimientos políticos (monarquía, república con rey). Ahora, a mis ochenta años, debo ver con tristeza que sólo me queda una banal esperanza: que la noble y ardiente ansia de instituciones libres se pueda mantener en el pueblo, y que este deseo, aunque parezca adormecerse de tiempo en tiempo, sea tan eterno como la tormenta electromagnética que brilla en el sol.» [2]

Tal es el último acorde de la Ilustración.

Stuttgart y Hegel

No sólo contra la Ilustración, también con ella vio Hegel desde sus años de colegio la fatalidad trágica de nuestra situación: los hombres profundamente divididos, la sociedad desgarrada hasta el punto de no poder coincidir ni en las opciones más fundamentales, la razón incapaz de hablar un lenguaje verdaderamente universal. Pero el cuadro que nos ofrece el Stuttgart de 1788 tiene algo de idílico comparado con el Berlín de la carta de Creuzer (1819) o el del viejo Humboldt (1849). No es que el siglo XVIII haya sido una época más feliz que el XIX; pero el optimismo dieciochesco iba a sufrir crueles desengaños. En cambio en los años que preceden a la Revolución francesa la clase media alemana, compuesta fundamentalmente de funcionarios devotos —como el padre de Hegel— de una monarquía moderna, ilustrada, esperan del futuro una renovación de la Humanidad y tienen en el presente una posición privilegiada. A eso se llama comer a dos carrillos. De ahí también su carácter moderado, pacífico y en conjunto poco radical: se es moderno sin sentirse obligado a romper con el pasado, en literatura sentimental y preceptista, en filosofía crítico y leibniziano, en política reformista y monárquico. Y cuando el 7 de agosto de 1788, a punto de terminar su bachiller, el joven G. W. F.

[2] Cit. por Douglas Botting, *Humboldt and the Cosmos*. London, 1973, cap. 21 *in fine*.

Hegel escribe un ensayo para su preceptor, política, sociología, psicología y Humanismo se dan en él enciclopédicamente la mano. Todo el primer largo párrafo que se nos ha conservado de este trabajo expone con lucidez sociológica la situación de una —hablando como entonces— «nación» dividida; y, sin embargo, todo el tema es tratado sin casi un soplo de inquietud, embutido escolarmente en una temática literaria. Ya el título del artículo lo indica: *Sobre algunas diferencias características de los poetas antiguos* [con respecto a los modernos]. ¿Provincianismo escolar? ¿Provincianismo de Stuttgart? En modo alguno. [3] Apenas nos podemos

[3] Württemberg fue una de las pocas regiones alemanas en que la burguesía pudo hacer frente a una nobleza débil y un duque económicamente inseguro. Ciertamente no se trataba de una burguesía empresarial como en Hamburgo o en el bajo Rin, sino que se hallaba controlada por un grupo de patricios burgueses; también la economía agrícola era débil, debido a lo extremo de las cargas feudales, y el mercado correspondiente poco desarrollado. El sector patricio, junto con los funcionarios —entre ellos con éxito el padre de Hegel—, era el dominante, y matices específicos de la educación de Hegel se deben a esta atmósfera.

Ya se ve lo ambiguo que es el sentido de la palabra «burguesía». En el siglo XVIII había dejado tiempo atrás de designar a los antiguos estamentos de los pequeños comerciantes y artesanos. Bajo el signo tanto del absolutismo como del capitalismo proliferante la gran burguesía comercial, los funcionarios y las profesiones liberales se han añadido y desplazado hacia abajo al sector plebeyo. Tal es la burguesía entre filoaristocrática, neooligárquica y filantrópica a que Hegel pertenece, pese todavía a algunos rasgos plebeyos. Así la burguesía alemana, como otras, era todo menos un bloque homogéneo y sólo con relativa precisión pueden ser fijados sus límites. Por debajo de ella los labradores, con un segmento de jornaleros y vagabundos, y la plebe urbana, entre ella los oficiales de los gremios en proceso de proletarización. Por encima, la aristocracia. En las antiguas ciudades imperiales el patriciado había vuelto con frecuencia a la usura y la corrupción como fuente principal de ingresos; incluso en Hamburgo se alió con la aristocracia cuando hizo falta para someter a las clases inferiores, y también en tiempos más tranquilos era capaz, por ejemplo en Prusia, de entrar en provechosa simbiosis con la nobleza. Por tanto, su posición era ambigua; a lo largo del siglo XIX irá entrando en la aristocracia y la distinción entre ambas clases se debilitará más todavía. Además, en el siglo XVIII comienza a formarse una clase de propietarios rurales burgueses, que se aprovecha a fondo de la miseria creciente de la fuerza de trabajo flotante. Sobre todo en Renania, y pese a catástrofes económicas, los empresarios burgueses —en parte arribistas— imponen su ritmo contra la aristocracia y las clases bajas, a la vez que luchan ferozmente entre sí por la concentración; de esta clase salen demócratas convencidos, pero sus intereses de clase no se dirigían sólo contra la aristocracia. Los maestros de los gremios son otro sector, que sólo en parte emprende la aventura de la industrialización y en parte engrosará las filas del proletariado; a veces se encuentra en lucha con los patricios o con la

hacer una idea de lo avanzada e incluso al último grito que fue la formación de Hegel. Ciertamente tuvo que pasar por toda la quincallería neohumanista; pero en los últimos años de su bachillerato, además de recibir una sólida formación matemática y científica, leyó, estudió y extractó productos punta de la Ilustración y no sólo de la alemana, así como de los grandes griegos, a cuya sombra estaba germinando el romanticismo. A diferencia de nuestra formación museal, memorista e impersonalizada, el contacto individualizado con preceptores, los planes personales de formación y la lectura y estudio de los *últimos* productos culturales eran en los dos Gymnasiums de Stuttgart lo normal.

Garve

El artículo de Hegel es inmaduro más bien por su carácter relativamente impersonal; en cambio las ideas y su expresión representan fielmente no sólo la Aufklärung de entonces, sino más bien la avanzada, en este caso, sobre todo Garve.[4]

---

nobleza, a veces con su ayuda contra los oficiales. Los funcionarios son con frecuencia críticos, pero leales. Los intelectuales viven a menudo al borde de la miseria y dependen de los soberanos y la aristocracia; pero no siempre son dóciles y algunos comienzan a independizarse económicamente gracias al desarrollo del negocio editorial. De la burguesía proceden también algunos liberales perseguidos y desarraigados, que juegan un papel importante en las revueltas agrarias y el bandolerismo. *Los bandidos* de Schiller se basa en un rasgo social de la época.

La heterogeneidad de estas capas presta también a la Aufklärung una diversidad mayor de lo que se creería. La dominante en todo caso es la burguesía dependiente y compromisaria; ésta da el tono en la Aufklärung y precisamente como Hegel la recibió en Stuttgart. En este sentido, y ya que me muevo al nivel de la ideología, hablaré simplificadamente de «burguesía» y «Aufklärung»; pero diferenciaciones serán necesarias a menudo. Cfr. Percy Stulz, Alfred Opitz, *Volksbewegungen in Kursachsen zur Zeit der französischen Revolution.* Berlin, 1956. Gerhardt Schilfert, *Deutschland von 1648 bis 1789.* [2]Berlin, 1962 (= *Lehrbuch der deutschen Geschichte.* Vol. IV). Cfr. *infra,* p. 165, nota, y p. 211, nota.

[4] Vid. *Dok* 407-414. Christian Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftstellern, besonders der Dichter,* [1]en Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, 10 (1770), 1-38, 189-210. Hoffmeister y Nicolin citan por [2]en *Sammlung einiger Abhandlungen.* Aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste. Leipzig, 1779, 116-197. Citaré como ellos para que sean cotejables nuestros paralelos. Carece de apoyo documental la afirmación (en *Dok* 413 s.) de que Hegel haya utilizado aún otro artículo de Garve. Vid. *Diagnóstico* 352 s.

Christian Garve fue una figura notable de la Aufklärung tardía y quizás el más importante de los «filósofos populares». La sombra de Kant condenó su memoria a la oscuridad y, sin embargo, él representó contra Kant precisamente aspectos que éste descuidó, como la valoración e interés por lo irracional y por la realidad empírica de la sociedad. Como Ferguson, a quien tradujo y comentó, Garve se orientaba sociológicamente; y en realidad por formación, afición y connaturalidad tenía mucho del estilo de pensar británico: la misma observación cuidadosa y libre de prejuicios, la serena capacidad de valoración y juicio, un ideal de libertad para el pensamiento y de liberalización para su sociedad y una agudeza certera para describir sus mecanismos.

De hecho, cuando Garve habla de literatura hace sociología. Esto puede parecer un tanto asombroso en la Aufklärung alemana con su carácter conservador y escolástico, como se la suele caracterizar indiscriminadamente, sin tener en cuenta que en la segunda mitad del siglo XVIII la importación masiva de las ideas francesas e inglesas la convierten en algo muy distinto de lo que fue con Wolff y Thomasius.[5] Pero además la literatura desempeñaba entonces un papel, cuya importancia apenas podemos comprender directamente. No sólo el Humanismo seguía siendo la cultura por excelencia, sino que la debilidad de la «emancipación» apenas le permitía formular sus exigencias de otra forma. En 1759 notaba críticamente Friedrich Karl von Moser: «La verdad limpia y desnuda no se les tolera hoy en día más que a los poetas, pintores y grabadores.»[6] Ya se ve que esta función socioló-

[5] Especialmente significativas son algunas revistas fundadas entre 1765 y 1785: la «Allgemeine deutsche Bibliothek», la «Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften», las «Staats-Anzeigen», la «Berlinische Monatsschrift» y la «Allgemeine Literatur-Zeitung», todas ellas leídas por Hegel en Stuttgart. La «Allgemeine deutsche Bibliothek» era en realidad cultura francesa en alemán; ella representó directamente el enciclopedismo en la formación del joven Hegel. La «Berlinische Monatsschrift», por ejemplo, se opuso a la entrada en guerra de Prusia contra la República. De hecho todas estas revistas fueron uno de los primeros objetivos de la reacción con que los gobiernos alemanes respondieron a la revolución francesa.

El centro del influjo anglosajón fue Göttingen, con el que también Garve mantenía estrecho contacto a través de su amigo Feder, profesor de aquella universidad. Como aún veremos mejor, Göttingen fue el otro polo de influjos sobre el joven Hegel.

[6] Friedrich Karl von Moser, *Von Ahndung fehlerhafter und unanstän-*

gica acentuaba el aspecto alusivo de la literatura a menudo en formas veladas e indefinibles no sólo para nosotros, sino también para los escritores ilustrados. Así se comprende que la *Dramaturgia Hamburguesa* de Lessing fuese incapaz de reflexionar el alcance revolucionario de sus innovaciones, pese a haber sido escrita para el teatro burgués y «nacional», es decir anticortesano y antinobiliario, de los comerciantes hamburgueses.

Incluso una inteligencia tan abierta y críticamente emancipadora como la de Lessing apenas daba lugar al hablar de su época a los problemas del Estado moderno, no digamos ya de la revolución industrial. Sin embargo, esta apariencia es en parte falaz. El caso de Lessing es el de una inteligencia no sólo penetrada del estricto sentimiento moral burgués anterior al Sturm und Drang, sino lúcida. Consciente de la imposibilidad de todo cambio general, renuncia a la expresión política para insinuarla esotéricamente en una acción regeneradora de la sociedad a largo plazo, como lo muestran las conversaciones masónicas entre Ernst y Falk.[7] Lessing se da cuenta en el fondo de que por necesidad histórica él mismo se halla demasiado identificado con esta sociedad; pero su mística de la historia *(La educación del género humano)* le impulsa a trabajar por otro futuro; y esa misma mística es lo que le separa de él, con su fe en la fuerza del espíritu y su inconsciencia de los propios presupuestos históricos. Este mundo de convicciones nos es hoy exótico e incomprensible, pese a hallarse en la continuidad de una misma tradición con nosotros. Y si tras el estilo literario político de Garve se encerraba tanto una intención ética como el intento de comprender empírica, descriptivamente, Herder practicaba a su vez la política en forma de literatura, no como propaganda, sino como expresión inmediata de su problemática, incapaz de encontrar una salida real a problemas que apenas podían entonces ser formulados como tales.[8]

---

diger Schreiben nach dem Gebrauch der Höfe und Canzleyen. Frankfurt, 1750 (cit. por *Allgemeine Deutsche Biographie.* Leipzig, 1875-1912, XXII, 765).

[7] Vid. Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués.* Trad. R. de la Vega. Madrid: Rialp, 1965, 155-165.

[8] Vid. por ej. el artículo *¿Tenemos todavía el público y la patria de los Antiguos?* (Herder I, 16).

La nueva nación

Es sabido que en Alemania el movimiento nacional emancipador lo llevaron ante todo los «germanistas», es decir, los literatos. En la Europa de entonces este fenómeno presentaba una acentuación excepcional, que hay que tener en cuenta al hablar del Idealismo alemán. Un siglo después la derrota ante los Estados Unidos levantaría un movimiento semejante en otro país atrasado y reprimido: la generación del 98. La comparación entre la debilidad y estrechez de este movimiento burgués y el ímpetu constructivo del movimiento alemán un siglo antes invita a la prudencia antes de insistir demasiado en la miseria de la burguesía alemana. En ésta el ataque contra el antiguo régimen toma ciertamente formas indecisas, literarias, como el Sturm und Drang. Pero el sentido de éste es precisamente ese 'Sturm', es decir: asalto.

Lo que en Herder se revela a las claras como trasfondo de las formas literarias de la política es la aspiración de una nueva cultura. En ella se desarrollará una nueva solidaridad, una nueva sensibilidad e inmediatez con la naturaleza, un nuevo hombre. Las instituciones, la cultura heredadas son un cuerpo muerto que impone la muerte. La revolución es lo presentido; su justificación no es abstracta —científica, sociológica o humanista—, sino subjetiva: la imposibilidad de vivir en el mundo viejo una vez que se siente en el interior el ascenso del nuevo. Este subjetivismo no es irreal, o por lo menos no lo es más que un abstracto objetivismo, hoy sin duda mejor visto. Lo que le falta, como a éste, es descubrirse como tal. Sólo en cuanto fue incapaz de hacerlo, fue también estéril.

Un ejemplo: el décimo año de la Revolución, en el verano de 1799, los cosacos galopan libremente por la llanura del Po, los ejércitos franceses se hallan acosados en todos los frentes. En una carta a Susette Gontard, Hölderlin (VI, 337) cuenta cómo un amigo viene a darle la noticia: «Los franceses ya han vuelto a ser derrotados en Italia, me dijo. Yo le dije: si por lo menos entre nosotros todo va bien, lo mismo vale ya del mundo; y él se arrojó en mis brazos y nos besa-

mos en los labios la alegría del alma conmovida y nuestros ojos se encontraron a través de las lágrimas.»

Hölderlin y su amigo lloran por la derrota de Francia y se consuelan con su amor (por encima de los códigos sexuales, incluido el encasillamiento homosexual). En él cobra cuerpo lo que presentía la —hoy olvidada— lacrimosidad dieciochesca; la palabra pierde la abstracción moderna, que lamentaba Lessing. Por un momento el signo se hace descifrable, sensible, el lenguaje es recuperado, la tierra no es extraña. La amistad que consuela de la derrota es a la vez en el fondo anticipación del nuevo cielo y la nueva tierra, prenda del triunfo de la Revolución condensada en el microcosmos subjetivo. Por eso parece hoy tan exagerada la escena, o nos asombran los arrebatos de amistad que Hegel dedicaba pocos años antes al mismo Hölderlin en el poema *Eleusis*. No de otro modo, al arengar a las tropas de la Nación que partían para Valmy, sus tribunos les hablaban del «amor».

Ningún ejemplo mejor para exponer los sentidos hoy invisibles de aquellos textos ilustrados, que el mismo artículo de Hegel. Su problemática literaria e incluso sus formulaciones concretas no sólo se van a ir repitiendo hasta las lecciones berlinesas sobre la *Estética* cuarenta años después. En esa problemática se encuentra escondida la genealogía de la filosofía hegeliana, su verdadera identidad.

A continuación reproduzco el texto de Hegel, antes de comentarlo en detalle:

> ... //*Dok* 48/ El poeta ya no tiene en nuestros tiempos un radio de acción tan dilatado. Los hechos famosos, tanto de nuestros antepasados como de los alemanes más recientes, ni están entrelazados con nuestra constitución ni su memoria se conserva por tradición oral. Meramente por escritos históricos de naciones en parte extranjeras tenemos conocimiento de ellos; e incluso este conocimiento //*Dok* 49/ se limita sólo a los estados que disfrutan de cierta cultura. Los cuentos que entretienen al pueblo bajo son tradiciones extravagantes, que carecen de toda relación con nuestro sistema religioso y con la verdadera historia. A la vez los conceptos y la cultura de los estados son demasiado distintos como para que un poeta de nuestro tiempo pudiera prometerse el ser comprendido y

leído por todos. Por eso la sabia elección de su tema no ha llevado a nuestro gran poeta épico alemán [Klopstock] a tantas manos como habría sido el caso, si nuestra vida pública fuese griega. Una parte ya se ha alejado del sistema en que se basa la construcción del poema [*El Mesías*] como un todo y en cada una de sus partes; las preocupaciones por las necesidades y comodidades de la vida, que tanto se han multiplicado, ocupan al resto demasiado, como para que tenga tiempo y ganas de elevarse y acercarse a los conceptos de los estados superiores. (Lo que nos interesa es el arte del poeta, no como antes la cosa misma, que a menudo produce la impresión contraria.)

Una cualidad que llama especialmente la atención en las obras de los antiguos, es lo que llamamos la *simplicidad*, que es más fácil de sentir que de distinguir claramente. La simplicidad consiste propiamente en el hecho de que los escritores nos representan fielmente la imagen de la cosa, de que no intentan —como hoy en día exigimos— hacerla más interesante por medio de finos rasgos secundarios y de doctas alusiones, o más brillante y atractiva gracias a una pequeña divergencia de la verdad. Todas las percepciones, incluso las complicadas, las expresan simplemente, sin separar en ellas lo compuesto —que la razón[9] puede distinguir— y sin analizar lo obscuro.

Además todo el sistema de su educación y formación era tal, que cada uno había adquirido sus ideas por sí mismo de la experiencia y no conocían

> la fría erudición libresca, que
> sólo carga el cerebro de signos muertos,

sino que en todo lo que sabían, todavía podían decir

> cómo, dónde, por qué lo habían aprendido.

Por eso el espíritu de cada uno no podía menos de //*Dok* 50/ tener una forma propia y un sistema de pensamientos personal, por eso tenían que ser *originales*. Nosotros aprendemos

[9] Habría sido más exacto por parte de Hegel decir en vez de «la razón» «el entendimiento» o «la razón discursiva»; pero la Aufklärung no siempre distinguía claramente el sentido de entendimiento ('Verstand') del de razón ('Vernunft'), pese a que esta última palabra tendía a un sentido más bien leibniziano y aquélla al significado meramente discursivo. *La Crítica de la razón pura* (1781) había distinguido tajantemente entre 'Vernunft' y 'Verstand'.

desde nuestra juventud la cantidad corriente de palabras y signos de ideas, que permanecen inmóviles en nuestra cabeza, sin acción y sin uso. Sólo poco a poco por la experiencia vamos reconociendo nuestro tesoro y aprendiendo a pensar algo con esas palabras. Pero son ya para nosotros formas, según las cuales moldeamos nuestras ideas, que tienen ya su ámbito y límites determinados y son relaciones según las cuales estamos acostumbrados a verlo todo. Esta es la razón, dicho sea de paso, de una ventaja fundamental que tiene *estudiar idiomas*, que así aprendemos a concebir los conceptos tanto en su generalidad como en su singularidad. De ese estilo de formarse propio de nuestro tiempo resulta así que la serie de ideas recogidas personalmente y la de las palabras aprendidas discurren *paralelas* en muchas personas, sin haberse unido en un sistema y a menudo sin ni siquiera tocarse o empalmar mutuamente por parte alguna.

Otra característica es que los poetas describían especialmente la naturaleza visible —que conocían con precisión— en sus fenómenos exteriores que corresponden a los sentidos, mientras que nosotros por el contrario estamos mejor informados del *mecanismo interior de las fuerzas* y en general conocemos mejor las causas de las cosas que su aspecto. Entre ellos aprendían todos por sí mismos las actividades de los otros estados sin necesidad de pretenderlo. Por eso las palabras que se referían a oficios no tenía nada en absoluto de bajo. Ciertamente también nosotros tenemos palabras para designar los finos matices en las mutaciones de la naturaleza visible; pero estas palabras sólo son corrientes en el lenguaje coloquial o se han convertido en provincianismos. Simplemente en todas las obras de los antiguos se nota enseguida que se abandonaban tranquilamente a la marcha de sus imágenes y componían sus obras *sin pensar en un público*. Por el contrario, en nuestras obras salta a la vista que han sido escritas por sus autores con la conciencia de que van a ser leídas y como imaginándose en diálogo con sus lectores.

[...] //*Dok* 51/ Si los alemanes se hubiesen ido cultivando sin las andaderas de una cultura extraña, su espíritu habría tomado sin duda otros derroteros y [hoy] habría un teatro alemán propio, mientras que por el contrario hemos copiado la forma de los griegos. [...]

La Naturaleza misma enseñó a los hombres más salvajes una especie de poesía bruta, de la que el arte ha hecho poco a poco lo que entre pueblos cultivados se llama poesía. [...]

II

EL DIAGNOSTICO DE LA EPOCA

1. El tiempo desarraigado

Característica fundamental de la Ilustración es la desviación creciente con que la reflexión filosófica formal y explícita se dirige hacia el hombre *moderno* y no sólo *el* hombre. La reflexión tiende, por tanto, a desplazarse de sus paradigmas exteriores, objetivos, y cada vez acentuará más su atención sobre sí misma. La fuerza de lo actual se impone en la aceleración con que se desarrollan las nuevas relaciones de producción. La represión política no puede impedir, por tanto, la transformación de los individuos y tal es el sentido real del idealismo con que Kant, por ejemplo, esperaba de esta transformación el cambio político. También el trabajo escolar de Hegel sobre la estética de los escritores antiguos y modernos es una teoría ilustrada de la época moderna, que quiere conocerse a *sí* misma:

> «El poeta ya no tiene en nuestros tiempos un radio de acción tan dilatado [como entre los antiguos]. Los hechos famosos, tanto de nuestros antepasados [germanos] como de los alemanes más recientes, ni están entrelazados con nuestra constitución, ni su memoria se conserva por tradición oral. Meramente por escritos históricos de naciones extranjeras [Tácito] tenemos en parte conocimiento de ellos e incluso este conocimiento se limita sólo a los estamentos que disfrutan de cierta cultura. Los cuentos que entretienen al pueblo bajo son tradiciones extravagantes, carentes de toda relación con nuestro sistema religioso y con la verdadera historia.» (*Dok* 48 s.)

Lo que Hegel afirma de su tiempo puede resumirse en la constatación de que hemos perdido la continuidad, el contacto con el pasado. Nuestras instituciones políticas le son

FIA. - LEIDA
HEMEROTECA
U. COMPLUTENSE

extrañas, el flujo de la tradición secular se halla interrumpido. De ahí que nuestra fantasía no sólo se halle desarraigada, sino que haya perdido también su coherencia interna, desintegrada en dos bloques opuestos: una fantasía supersticiosa en el pueblo, una imaginación desarraigada e incapaz de totalidad humana en las clases superiores; un pueblo absorbido por tareas serviles, una selección de hombres que cultivan la abstracción y el espíritu. La nación dividida es la nación desarraigada.

«*Buscando con el alma la tierra de los griegos*» [1]

El que este diagnóstico se articule en el contexto de una comparación con los Antiguos no es mero recurso formal. Desde la Baja Edad Media —paralelamente a una Escolástica, que en realidad carecía de influjo sobre la tradición épica nobiliaria como sobre la nueva cultura burguesa— se había ido imponiendo el descubrimiento de un pensamiento antiguo, que empalmaba ocultamente con nuevos deseos obscuros y permitía a la burguesía no sólo dejar de ser un paria cultural, sino adquirir en esto una posición superior. Es verdad que las culturas palatinas del Renacimiento consiguieron apropiarse —en parte por su componente granburguesa— el ideal antiguo. El 'ratio studiorum' de los jesuitas asociaría la nobleza a esta cultura, cuando ya otras formas tomaban el relevo del impulso renovador y la presión burguesa era reprimida por la fuerza de las armas; el veneno podía ser incluido en la farmacopea. Con todo, la recuperación, cada vez menos escolástica y más entusiasta, de los griegos a lo largo del siglo XVIII revela no sólo el traído y llevado espiritualismo de la Aufklärung, sino sobre todo, que la burguesía se repone en Alemania. En su espejo se hace consciente, como en el texto que comentamos, el desgarramiento de la sociedad moderna. Ciertamente éste no llega a ser formulado como antagonismo. La necesidad de una nueva cohesión va implícita, pero lo formulado expresamente es una tesis tradicionalista. Es decir, el texto de Hegel diagnostica nuestra

[1] Goethe, *Ifigenia en Tauris*, acto I, esc. 1, v. 12.

situación dividida; pero en una forma sumamente ideológica y extraña para quienes venimos tras cinco siglos de capitalismo y de algún modo nos damos por enterados de ello. Tratemos, por tanto, en primer lugar, de comprender los elementos de este lenguaje.

La «querelle des anciens et des modernes»

Por de pronto hay que tener en cuenta que Hegel se enfrenta con el problema de su tiempo desde un enfoque literario. Nada de compromiso político, interés por las estructuras económicas o preocupaciones estabilizadoras para una sociedad en movimiento amenazador. El punto de vista es el Humanismo clásico con su imagen ética del hombre, cristalizada 'sub specie aeternitatis'; y dentro del Humanismo la comparación entre los antiguos y los modernos, tema típico suyo, que, sin embargo, había entrado a lo largo de todo el siglo XVII en una fase polémica, para alcanzar su punto culminante a finales del siglo en la discusión de Perrault y Fontenelle con La Fontaine, Racine, La Bruyère, Boileau: ¿Quién es mejor comparado con los cánones eternos de la humanidad: Atenas o París, Racine o Sófocles?

¿Discusión ridícula para cortesanos? No tanto. Lo que se discutía era en realidad el sentido de la vuelta a los griegos y romanos en el llamado siglo de oro francés: el progreso y la libertad por una parte, por la otra la nostalgia del pasado, la tradición y las reglas. Según Gillot, «la *disputa de los antiguos y modernos*, al oponer el 'sentimiento particular' a la tradición, emancipa la razón de la autoridad y termina con el reinado del dogmatismo». La antigüedad clásica deja de servir a la «reacción dogmática del siglo XVII» y pasa a «continuar la obra de emancipación comenzada por el Renacimiento». En este sentido la querelle «establece una continuidad entre el siglo XVIII y su predecesor». [2]

[2] Hubert Gillot, *La Querelle des Anciens et des modernes en France.* Nancy, 1914 (reimpr. fotom. 1968), 561. Cfr. Hans Kortum, *Charles Perrault und Nicolas Boileau.* Der Antike-Streit im Zeitalter der klassischen französischen Literatur. Berlin, 1966; Werner Krauss, *Cartaud de la Villate und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes in der Frühaufklärung,* en *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung.* Berlin, 1963. (Mismo),

La cita de Gillot no indica el contenido extraliterario de esta problemática literaria y culturalista. El dinamismo de ese contenido es el que produce dentro de la querelle algo así como dos vertientes. En la primera generación de la querelle Perrault (1628-1703) no había optado sólo por la modernidad contra el pasado sino en concreto por el siglo del Rey Sol contra el de Pericles. La sombra del despotismo pesaba sobre tal decisión e hizo posible su éxito. La emancipación de reglas y tradiciones se realiza primariamente al nivel del arte.

Perrault se apoyaba empero en algo más que en la gloria del Absolutismo. Tras él se hallaba así mismo la expansión económica propugnada por Colbert y el desarrollo de la ciencia antiaristotélica, que había descubierto la circulación de la sangre. Y sus oponentes no defendían sólo la gloria de los Antiguos, sino que trataban de oponerse con ella a la inquietante expansión de la economía monetaria, al fastuoso lujo de sus privilegiados, a las nuevas relaciones de poder económico que arruinaban a estamentos antes prósperos (desde los campesinos obligados a pagar cada vez más en metálico hasta una parte de la aristocracia); [3] pero a la vez se veían obligados en su mayoría a reconocer los avances de la ciencia y la técnica modernas.

En la segunda generación es donde se impone este último aspecto, en crecimiento constante. Fontenelle (1657-1757) lo pone en primera fila y encuentra en Descartes un nuevo tipo de filosofía concorde con él. La figura histórica de un desarrollo progresivo de la Humanidad, de una abertura hacia el futuro, desplaza al ideal modélico, intemporal de la edad de oro clásica. Los clásicos dejan en todo caso de ser la pauta, ya que cuando menos el progreso científico y productivo es demasiado rápido como para poder ser ignorado.

La recepción de la querelle en Alemania se realiza sobre

Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern des geschichtlichen Weltbildes, en *Essays zur französischen Literatur*. Berlin, 1968.

[3] Pierre le Pesant de Boisguillebert (1646-1714), juez de Rouen, anticolbertista y desterrado a causa de sus ideas por Luis XIV, fue el gran denunciante de los estragos que causaban las nuevas relaciones de producción. Marx extractó en su juventud entre otras obras de él el significativo título: *Le détail de la France, la cause de la diminution de ses biens et la facilité du remède* (ed. E. Daire, Paris, 1843); y le citó repetidas veces en sus grandes obras. Vid. OME V, 294-299.

todo a través de Gottsched, que hace asequible Fontenelle al público alemán. Pero Gottsched se inclina del lado de los clásicos y carece de receptividad para lo que no es literario en el tema. La versión estrictamente literaria de la querelle, predominante en Alemania, es la base sobre la que debe ser entendido tanto el trabajo escolar de Hegel como el ensayo de Christian Garve que le sirvió de base. Ambos comparten la referencia comparativa a la Antigüedad. Ambos optan por el tiempo moderno contra la vuelta al pasado. En ambos la historia se perfila como nuevo horizonte universal.[4] A fines del siglo XVIII, cuando Hegel estudia en Stuttgart, el traje de sociedad para toda idea moral, política, religiosa, es de hechura histórica; y, si la dimensión teológica desaparece rápidamente, no es propiamente la filosofía quien le substituye, sino la historia. La trascendencia es traspuesta a la extensión del pasado y el futuro. La Providencia pasa a ser una categoría de la subjetividad, pura formalidad de la trascendencia; su contenido viene dado por la nostalgia y la utopía. Confrontación subjetiva no con los espacios infinitos que aterraban a Pascal, sino con lo que los hombres han sido y pueden ser; historia —según decía ya la *Ciencia Nueva* de Vico— como producto de los hombres. A medida que la burguesía comienza a imponerse, sus intelectuales se disponen también a esbozar el nuevo mundo humano.

Nostalgia

La atmósfera del primer Hegel se compone fundamentalmente de los mismos elementos. Sólo hay que notar —y esto es decisivo— que entre Hegel y Perrault media un siglo

[4] Ciertamente Hegel es aún demasiado crío como para poder reflexionar esta situación. Historia, teología, filosofía, psicología, ciencias, todo se halla en él yuxtapuesto en el sistema de la Enciclopedia y sobre el fondo de una vaga coherencia leibniziana. Carmelo Lacorte *(Il primo Hegel.* Firenze, 1959, 86) hace exageradamente del interés por la historia una guía especulativa del primer Hegel; más injustificable es aún que trate de explicar así su pretendida indiferencia por la literatura y la religión. (Cfr. José M.ª Ripalda, *Poesie und Politik beim frühen Hegel,* en Hegel-Studien 9 (1973), 96 s., nota 9.) «Verdadera historia» (*Dok* 49) está dicho por contraposición a los cuentos supersticiosos y fantásticos y no con relación a especiales cualidades ideológicas y metódicas que deba poseer.

entero. Ya en pleno fragor de la querelle el relativismo había estado disolviendo una parte de las posiciones encontradas; Montesquieu había hablado entre tanto del «espíritu» personal e intransferible de cada nación y cada época. En el tiempo del joven Hegel el optimismo histórico de Perrault y Fontenelle ha empezado a sentir traumáticamente su, en un sentido, insinceridad e indecisión. Dos generaciones después de Fontenelle, Rousseau rompía ya con el mito del progreso lineal. Los optimistas de estómago lleno y sólido como Turgot, Condorcet e incluso, pese a matices rousseaunianos, Iselin, seguían representando el optimismo a ultranza de un progreso sin fronteras; cuando Turgot llega a primer ministro y Luis XVI suscita la esperanza de una monarquía ilustrada, el escéptico Voltaire, ya octogenario, exclama: «¡Estamos hasta el cuello en la edad de oro!» El odio de Voltaire por Rousseau no le puede perdonar su plebeyo énfasis moralista, su seriedad, su violencia crítica. Pero el malestar de Rousseau era algo más que personal, como se ve ya por el hecho de que también brotaba en formas menos radicales en el discípulo de Fontenelle, Cartaud de la Villate, en Helvetius, Diderot, Ferguson. Los tres últimos abordan expresamente el actual desgarramiento de la sociedad en clases antagónicas y la consiguiente decadencia moral, el utilitarismo creciente y la consiguiente pérdida de profundidad humana, la división del trabajo y la depreciación del espíritu, la disolución de los antiguos órdenes sociales y sus valores.

Tras estas críticas eufemistas y en la clave de conceptos espirituales, se hallaba la destrucción del mundo social tradicional y la miseria e inseguridad que acompañaba más o menos a todos los niveles —sociales y personales— la nueva riqueza. La evocación de Grecia cambia de sentido: de proyección inconsciente y prestigiosa de una Arcadia cortesana pasa a ser espejo en que es reconocida la magnitud de una pérdida.[5] Obras como el *Werther* de Goethe y las *Confesiones*

[5] Cien años más tarde Marx, sobre todo después de haber escrito *El Capital*, se dedicaría a la etnología, en concreto también a la Antigüedad clásica. Y en efecto la libertad, igualdad y fraternidad abstractas de la era capitalista existieron de modo en parte más real en la gens prehistórica. Pero la posibilidad de reflexionar científicamente el propio tiempo y la propia acción quitan a la Antigüedad su carácter evocador y nostálgico, buscando en ella las potencialidades desideologizadas de una «Historia de

de Rousseau indican hasta qué punto la nueva totalidad incluye el cambio no sólo del mundo interior sino del universo real: político, económico, social; no sólo una renovación de los conceptos, ideales y conductas, sino una angnórisis de alcance imprevisible. La complejidad que encierra un cambio tan radical impide establecer el problema de la modernidad con la claridad optimista de Perrault, más modestamente matizada en el mismo Fontenelle.

Tampoco la historiografía de esta crisis debería haber recurrido a simplificaciones fáciles para comprenderla. Ya en la querelle la razón se encontraba en ambos bandos bajo los nombres respectivos de «reglas» y «libertad». Del mismo modo sólo la importancia exagerada que se ha otorgado a la contraposición entre razón y sentimiento ha permitido una falsa claridad en la explicación del proceso que va de la Ilustración al Romanticismo. El sentimiento impulsará tanto a la revolución como a la reacción; pero, más aún, el sentimiento apoyó y formó parte de la Ilustración además de disolverla. Y cabe pensar —al ver lo que aportó a aquélla— que no siempre fue en cuanto sentimiento como corroyó a la Ilustración, sino como un sentimiento específico de una situación histórica, cuya caracterización no puede ser eludida.

En Garve ciertamente no se encuentra nada de desequilibro sentimental; pero mucho de esa situación. Sólo que en una forma analítica y serena, carente de fuerza, como pensará la generación de Schiller y Goethe, pobre en matices afectivos y rica en descripciones sociológicos. Las ideas que acabamos de ver en Hegel sobre su tiempo estaban tomadas de Garve y son de origen rousseauniano:

«Su epopeya [de los antiguos] contenía su historia más antigua, el origen de sus ciudades y de sus familias ilustres. Lo que el poeta recitaba en ella como una narración coherente y encadenada, ya el niño lo iba oyendo poco a poco del pecho de su madre, lo cantaba el adolescente en las fiestas de los dioses y los héroes, de ello hablaba el abogado ante

---

la Humanidad». La evocación del pasado alcanza así un sentido, al que la Ilustración tardía apuntaba sólo difusamente. Vid. Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock). Assen, 1972.

el tribunal, el patriota en el consejo, el general en el campo de batalla. Sus odas, sus tragedias, la materia y la forma que éstas tenían estaban entretejidas con las diversas ceremonias de su culto o con las diversas solemnidades de sus reuniones o con las constituciones de sus formas de gobierno, que sólo juntamente con éstas tenían, en todos los sentidos, su ocasión, su sentido, su pleno efecto.» (Garve 163 s.)

«Todo lo que sus poetas [griegos] cuentan de sus dioses y héroes, por inverosímil que sea, comparado en general con la naturaleza de las cosas y del hombre, recibe, sin embargo, cierta credibilidad cuando se le compara con la naturaleza y la historia peculiar del país. El sistema de sus instituciones políticas y cúlticas, muchos innegables hechos que ocurrieron en épocas posteriores, muchas huellas permanentes del período más antiguo están en cierta relación con las fábulas de los poetas y parecen presuponerlas. Entre la historia real y la mitológica había a pesar de todo cierta correspondencia.» (Garve 180 s.)

Todavía un año antes (*Dok* 43-48) Hegel concebía la historia exclusivamente como un progreso de las tinieblas de la superstición a la luz de la verdad y como 'magistra vitae' (dos concepciones abstractas de la historia típicamente ilustradas, aunque de ningún modo las únicas). Ahora al menos Garve le ha enseñado a mirar hacia el pasado no sólo como un humanista o un ilustrado racionalista, sino tratando de recuperar las propias raíces y de reencontrar la felicidad perdida. Ciertamente esta búsqueda incluye en Garve una consciencia política y sociológica que apenas se reencuentra en el texto de Hegel.[6] Además éste, en el último año de Gymnasium, se ha visto sometido también al influjo de otros escritores más apasionados y menos analíticos; la línea in-

[6] El ambiente escolar humanista es el responsable de esta debilitación. En él la temática política no era descuidada, pero su enfoque era exclusivamente individual (lo cual, de paso, modernizaba decisivamente la Antigüedad); la *Entrevista entre tres* (*Dok* 3-6) es típica a este respecto. Ciertamente el Humanismo había animado originariamente las teorías iusnaturalistas y éstas eran representadas entonces por nombres como Schlözer y Feder, que Hegel conocía ya (*Dok* 54-81); pero no por sus teorías políticas, sino por su actividad literaria, pedagógica y publicista. Así como así, la época del gran empuje emancipador del Humanismo pertenecía al pasado.

glesa representada por Garve ha tenido que compartir su influjo con las nuevas corrientes del Sturm und Drang (a su vez influidas por otra corriente inglesa). Es lo que nos revela el análisis de algunos términos del ensayo de Hegel:

«Tradiciones extravagantes»

Al hablar de las «tradiciones extravagantes» del «pueblo bajo» Hegel aborda un tema típico de la Ilustración: la superstición. La Restauración romántica no pudo perdonar a los ilustrados su insistencia en este concepto, que, según ella, muestra como ningún otro incomprensión y pobreza racionalista frente a las fuerzas vivas de la historia encerradas en lo que los ilustrados descalificaban como aberración obscurantista. Pero así como en el ilustrado Garve y en su discípulo Hegel encontramos una idea de la historia mucho menos racionalista y abstracta de lo que se dice que es la concepción ilustrada de la historia, tampoco la palabra superstición encierra ni en la Ilustración ni en Hegel sólo un contenido abstracto. Hegel no tenía aún quince años, cuando transcribió con indignación en su Diario (9 al 12-VII-1785) una anécdota ocurrida en Stuttgart: un domingo, a eso de la una o las dos de la madrugada, habían visto muchos, «incluso (pudendum dictu) gente de la que se esperaría más ilustración y ocupa cargos públicos», al demonio en un carro de fuego precedido por un ángel que iba gritando por las calles: ¡Corred, que viene el demonio! En realidad se trataba de un concierto que se había prolongado en una casa señorial hasta las dos de la madrugada y el señor de la casa había hecho acompañar a sus huéspedes en coches iluminados con antorchas. Hegel apostrofa: «¡Qué vergüenza! ¡Qué vergüenza!» «¡Ja! ¡Ja! ¡Ja! ¡O tempora, o mores! Ocurrido anno 1785. ¡Oh! ¡Oh!» La guardia en la entrada principal de Stuttgart fue alertada y recibió la orden de detener al demonio si volvía. Historias semejantes se repetían pocas noches después.[7]

[7] Hacia el final, el *Diario* (A. D. V. Martii, 1786) vuelve sobre el tema de los ángeles y los demonios. Hegel se asombra como ilustrado de que haya quienes hoy —ilustrados y sobre todo cristianos simpatizantes con la Ilustración (cfr. Nohl 10 s.)— hablen con desprecio de la mitología antigua, cuando a nosotros en el fondo no nos va de otro modo.

Otros casos eran mucho menos inofensivos: «Hace unos días que una nueva secta se ha hecho famosa en el pueblo Rapperswyl bei Arberg con una increíble abominación... Estos desgraciados, que se dejaron convencer de que el fin del mundo está próximo, ya no saben tomar otro camino de salvación que seguir a ciegas las inspiraciones del Espíritu Santo. Una chica de catorce años es tenida entre ellos por el recipiente más noble de estas inspiraciones milagrosas. En todo se le consulta y se le obedece con la mayor exactitud. Las primeras reuniones de estos sectarios fueron tenidas en absoluto secreto. Pero entre tanto el predicador y el funcionario del lugar se enteraron hace unos días de que iban a tener una reunión muy importante. O sea que se presentaron allí y consiguieron simplemente con amonestaciones y súplicas que se disolviese la reunión. Preguntada la chica qué hacer ahora, respondió que aquella misma noche había que irrumpir en la casa del funcionario y sacarle *lejos*. Esta sentencia del oráculo fue realizada, y el funcionario, uno de los hombres más dignos de la región, y para más espanto el propio abuelo de esta chica, fue arrancado de su casa por esta horda de locos y arrastrado al medio de un campo muy alejado del pueblo. Aquí la desdichada coge a su abuelo, se abraza con él y con gritos de posesa chilla a la horda que le rodea que, si quiere librarse todavía del juicio final, tiene que echarse encima de él para asfixiarle y aplastarle y pisarle. Así fue asesinado. ... Después de lo cual esta horda de locos furiosos se puso a bailar alrededor de la víctima cantando himnos de alabanza al Señor.» Este caso lo contaba Hegel veinte años más tarde, como redactor de la «Bamberger Zeitung».[8]

Ya se ve que era substancia histórica bien contemporánea y concreta y no una abstracción lo que se hallaba tras la depreciación de las tradiciones extravagantes por el colegial de Stuttgart. Y una substancia con más contenido de lo que parece a primera vista. La superstición popular, como veremos mejor, es uno de los temas que articulaba en la Ilustración la superioridad de la burguesía. La bur-

[8] Citado por Manfred Baum, Kurt Meist, *Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung*. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808, en Hegel-Studien 10 (1975), 122 s.

guesía industrial, única clase «productiva», «natural», es también con su Razón el lugar decisivo de la presencia de la divinidad.

No sólo la superstición popular, sino también la superstición aristocrática, igualmente criticada en el texto del *Diario*, articula la superioridad natural y divina de la burguesía. Meses después moría Federico II de Prusia y su Estado ilustrado se convertía bajo el supersticioso Federico Guillermo II en su propia caricatura. «El camino más seguro para un funcionario que quisiese ascender por entonces era hacerse rosacruz, alquimista, astrólogo o curandero, o por lo menos parecerlo. Casi en todos los departamentos se consideraba superfluo poseer cualidades o conocimientos especiales; intereses científicos y literarios eran incluso un impedimento. El barón de Stein [...] solía contar la historia de un ministro tan desconfiado frente a todo producto de la imprenta, que, una vez que sus funcionarios le felicitaron el cumpleaños con una tarjeta impresa, la rechazó: Ya saben ustedes, les reprendió, que no leo nada impreso, dénmelo escrito a mano. La administración había caído a un nivel sin precedentes, montones de informaciones que nadie leía se apilaban en vano en las oficinas.» [9]

Hablar de superstición en aquellos Estados autocráticos alemanes tenía, por tanto, mucha miga. Hegel piensa que el antiguo sistema coherente y armónico se ha desintegrado sin remedio en una religión ilustrada desligada de la fantasía popular —la religión de un Lessing o el sentimiento contemplativo de Rousseau (cfr. así mismo *Dok* 92 s.)— y una fantasía desgajada de su antiguo marco y límite para quedar abandonada a la esclavitud de su depravación.

Voltaire —el representante de una acaudalada burguesía francesa al nivel de la nobleza— se indigna con «la canalla», que «se entromete presumiendo de ingenio y hace callar a las gentes honradas y de buen gusto» (carta de enero 1778 a M.). Wieland —más próximo a una burguesía de pedagogos y funcionarios— concibe la idea de una nueva mitología, que recupere para la razón artificiosamente, gracias al es-

[9] Douglas Botting, *Humboldt and the Cosmos*. London, 1973, cap. 2 *in cap.*

fuerzo de los escritores y educadores, la substancia fantástica, impidiéndole proliferar malsanamente al margen de toda ilustración.

Esta idea ciertamente no era tan nueva en el fondo como lo parecía su modulación concreta. En la primera mitad del siglo XVIII Baumgarten había afirmado desde el punto de vista de la razón leibniziana los derechos de una sensibilidad con riqueza propia, irreductible incluso como forma de conocimiento.[10] Esta defensa filosófica y en latín de la sensibilidad continúa aún en cierto modo el Humanismo clásico y sus preceptivas de la sensibilidad. Es la forma manierista en que una clase superior puede aún sentir, después de haber abandonado la solidaridad de las clases inferiores y su directa sensibilidad, quien le permite a la espontaneidad pasar las censuras establecidas. Estas presentan el máximo rigor en la sólida burguesía británica, en Voltaire, en Fontenelle, el gran campeón de los modernos en la querelle. Fontenelle, el normando 'pied-à-terre', concluye un bello elogio de Newton inventariando sus bienes y comparándolos con los de su émulo Leibniz. La sensibilidad de Fontenelle es la sensibilidad del cálculo, del hombre que sirve para los negocios y al que le va bien en ellos. La burguesía alemana, en conjunto menos afortunada, es en esto menos radical; como en los «paños mojados» que impuso la rearistocratización de la escultura griega, el vestido delata aquí aún el desnudo. Pero el racionalismo anal de Fontenelle roza también a Baumgarten y Gottsched; incluso afecta a la teoría herderiana de la mitología, pese a su nervio apasionado. Y, cuando Hegel escriba en Berna la *Vida de Jesús*, por un momento se reflejará en él —a través de Kant— el predominio de esta reconstrucción artificiosa y racionalista de una totalidad, ya característica del viejo ritualismo confuciano. Sólo que la furia con que la razón se constituye ahora en centro de la sensibilidad o se identifica con ella, marca el fin de la superioridad aristocrática. En Baumgarten es la fuerza sistemáticamente reconocida de la división lo llamativo. En

[10] Cfr. Ursula Franke, *Kunst als Erkenntnis*. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten. Wiesbaden, 1972. Joachim Ritter, *Ästhetik, ästhetisch*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. por Joachim Ritter. Vol. I. Basel, Stuttgart, 1971.

Wieland, la voluntad programática de afrontar —suavemente— esta situación. En Herder —plebeyo, joven y brillante— se trata incluso de acabar con la superioridad de la clase de personas («persona» en el sentido jurídico romano) sobre la masa de los sin clase ni personalidad pública.

La nueva religión

La subjetividad burguesa es el lugar privilegiado de la divinidad y no puede darse por satisfecha hasta absorber y producirlo todo, desde lo vulgar a lo sublime. Proyección gloriosa de la identidad perdida, que significa a la vez la omnipotencia de la reflexión. Este límite fatal de la utopía burguesa será expresado ejemplarmente en toda su ambivalencia por la especulación hegeliana, sea en la forma directa de la *Fenomenología*, sea más elaboradamente en el movimiento puro de la *Lógica*, el esquema de la *Enciclopedia* y los materiales de las lecciones berlinesas. Es lo que se insinúa en los textos del último año de Stuttgart.[11] En efecto, «nuestro sistema religioso» (*Dok* 49) se apoya no sólo en la interioridad ética, sino en la presencia inmediata de Dios, que le subyace guiando infaliblemente el instinto moral, y en la idea de Providencia, que establece la justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo. Temas místicos se hallan aquí implícitos en diversos grados. A los quince años Hegel es aún insensible a estas tendencias más o menos panteizantes. Pero el concepto de Providencia se halla en una constelación que le convierte en punto privilegiado por el que la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón y la interioridad.[12] Pocos

[11] En cambio los textos de Hegel *anteriores* al último año de Stuttgart presentan una concepción típicamente racionalista de la fantasía y la mitología. Vid. *Diagnóstico* 194 s., 440-444.

[12] La idea de Providencia le llegó a Hegel no sólo de su educación religiosa, sino por la misma Ilustración. Entre las lecturas de Stuttgart, vid.: Schröckh, *Weltgesch* 11 s.; Wünsch (*Dok* 89, 93, 99); Kästner (*Dok* 137); Adam Ferguson, *Grundsätze der Moralphilosophie.* Übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve. Leipzig, 1772, 112-116, comentado por Garve en la pág. 375 de la misma edición. Esta idea cobra especial fuerza en el contexto de la filosofía kantiana (*Dok* 163 s.), después de haber sido desarrollada brevemente ya en el *Diario* (11-III-1978: Nico-

años bastarán para que Hegel desarrolle la idea que había omitido al extractar a Wünsch (*Dok* 92 s.: «¡Dios está aquí! ¡Nos encontramos en él!») en el contexto de una bella religión del corazón y la fantasía (Nohl 22 s.).

También el *Sobre la religión* se refería en el verano de 1787 a la religión de la Antigüedad, incluida su mitología, en un sentido racionalista (por ej., *Dok* 47). Sin embargo, lo significativo es la insensible transición que se da dentro de ese juicio hacia lo sentimental:

> «Para erigir las imágenes de los dioses fueron elegidos lugares propios y edificados templos, todos los cuales cobraron una gran santidad por el hecho de creer que el Dios mora aquí. Alturas y bosquecillos fueron elegidos sin duda para este fin, porque ya su mismo aspecto tiene algo de sublime y su aparente cercanía al cielo podría ser antes que cualquier otro lugar una morada de los dioses; también en parte, porque el alma de un hombre solitario y vivamente sentimental en ninguna otra parte se arrebata, se entusiasma tanto y cree tener realmente apariciones y teofanías, como en el grandioso panorama de una lejanía, en que se divisa de golpe una gran superficie de la bella creación, o cuando uno se enajena en los bosques tranquilos, umbrosos.» (*Dok* 45)

Las ideas de este texto son racionalistas; pero el vocabulario de las últimas líneas delata también otro fondo, que se impone claramente: «los bosques tranquilos, umbrosos», «el alma de un hombre solitario y vivamente sentimental», «la bella creación» —un concepto importante en la atmósfera precursora de la «disputa del panteísmo» (cfr. *infra*, páginas 185 ss.)—, luego «arrebatarse», «entusiasmarse», «panorama de una lejanía» (ins Weite), recogiendo el epíteto dilecto de Klopstock y Herder: «weit».[13] «Nuestro sistema

---

lin 58). El enlace con el romanticismo es perceptible en otras lecturas de Hegel; el *Fiesco* (Schiller III, 153: acto V, esc. 13 s.); *Werther* 5 s., GOC II. Para el Hegel de Stuttgart estas lecturas deben ser interpretadas sobre el trasfondo de la «religión del corazón» de Lessing y Rousseau.

[13] Las «alturas y bosquecillos» ('Höhen und Haine') pudieran aludir a una oda de Klopstock que Hegel había transcrito por entonces: «Der Hügel und der Hain». Esta oda vuelve a ser citada en Nohl 217 (HEJ 146). Cfr. Ros 13. El tema horaciano del bosquecillo sagrado abría también la *Ifigenia en Tauris* de Goethe (1787), probablemente conocida por Hegel en Stuttgart (cfr. *Diagnóstico* 495 s.).

religioso» no es un deísmo racionalista y seco, sino la religión de Garve, Goethe, Herder, Klopstock, Wieland y en Stuttgart quizá sobre todo de Rousseau (cfr. *infra*, pp. 138 ss.) y de Lessing (*Dok* 49) con su nuevo evangelio, que asociado con el nombre de Spinoza dará en la «disputa del panteísmo» su consigna a los últimos años del siglo XVIII.

El joven Hegel desarrollará en los años sucesivos, entre Tubinga y Jena, una brillante sintomatología de esta religión; Freud la habría comentado con gusto. El final del siglo XVIII ofrece toda clase de ejemplos sobre el carácter de esta religión ilustrada como ideología de la clase ascendente —o también, en su forma tradicional, como ideología de la clase dominante que retiró a Lessing la 'venia legendi'. Pero la riqueza de lo aludido con esa religión es todavía más indefinible por ella que lo eran las aspiraciones de Herder o Lessing por su forma literaria. Hegel aún lo veía inmediatamente. Así lo atestiguan sus intentos de mediar una patología y una política de la religión con sus potencialidades productivas de humanidad.

El racionalismo —invirtiendo a Pascal— tiene ya sus irracionalidades, que el racionalismo no puede comprender. Pero en todo caso bastaría con el papel de la religión en la Ilustración entera —irreligiosa sólo desde el punto de vista tradicional—, para terminar con el mito del racionalismo ilustrado. Además, la Ilustración, como la vivió Hegel en el último tercio del siglo XVIII, presenta no sólo acentos contemplativos, sino signos de inseguridad y descontento que no pueden ser calificados de marginales:

2. La sociedad dividida

También cuando Hegel caracteriza, o más bien supone, a su sociedad como dividida, habla como auténtico ilustrado y no sólo en cuanto infiltrado de prerromanticismo:

> «A la vez los conceptos y la cultura de los estamentos son demasiado distintos, como para que un poeta actual pudiera prometerse ser comprendido y leído por todos.»
>
> «El poeta ya no tiene actualmente un radio de acción tan dilatado.»

«Incluso este conocimiento se limita sólo a los estamentos que disfrutan de cierta cultura.» (*Dok* 48 s.)

Según Garve: «Ahora cada uno sólo conoce a algunos de su estamento y forma de pensar o sentir. Todas las demás clases y estamentos, así como sus conceptos y su sensibilidad, le permanecen extraños toda su vida, a no ser que a lo sumo los aprenda de los libros.» (Garve 124)

«Si, por consiguiente, la comunicación de las ideas sólo puede ser el vínculo único para la sociedad, cuando el propio interés calla y las necesidades están satisfechas, no hay así ninguno entre miembros de una nación que, hablando un lenguaje que les es mutuamente extraño, ya no pueden ni ser amados ni estimados entre sí. Nada de esto ocurría en los primeros tiempos.» (Garve 128 s.)

«Nuestros dramas, nuestras novelas, ¿por qué nos han llegado a entusiasmar tanto o, mejor dicho, a sernos tan imprescindibles? En parte porque nos trasladan de nuevo a la sociedad de hombres de la que en cierto modo estamos excluidos; porque nos muestran hablando y actuando a personas de toda clase de estados y en escenas de su vida mucho más importantes de lo que tenemos ocasión de ver por nosotros mismos; porque nos reconducen a las casas de los grandes, cuya entrada nos está vedada, y nos halagan con la imaginación de que allí estos grandes se nos parecen más y están menos elevados por encima de nosotros de lo que parece cuando meramente miramos los muros de sus palacios; porque precisamente las clases más ínfimas —a las que por prejuicio y orgullo y asco adquirido no nos queremos rebajar— nos muestran aquellas manifestaciones de la naturaleza que en nosotros mismos nos agradan; en una palabra, porque nos procuran de nuevo en la ficción el placer que hemos perdido en la realidad: el de estar entre hombres y entre hombres de toda clase y condición.» (Garve 129 s.)

«Dramas y novelas completan, por tanto, la parte de nuestros conocimientos que ya no nos son asequibles por la experiencia. Precisamente esta mayor unión de los hombres entre sí en los antiguos llevaba consigo un cierto conocimiento más universal de sus ocupaciones, sobre todo en una época en la que una parte de las comodidades creadas por

estos trabajos era todavía nueva por completo y todavía muy estimada como un importante regalo a la sociedad humana. Las artes, los oficios manuales, las ocupaciones de la agricultura, los trabajos de los diversos estados eran menos difíciles de aprender, todavía no eran despreciados por la parte que no los cultivaba y formaban parte de los conocimientos generales que cada uno se adquiría sin necesidad de pretenderlo.» (Garve 130 s.)

El diagnóstico ilustrado

Si las formulaciones de Hegel se hallan aquí bajo el influjo más directo de Garve, este influjo no es en modo alguno exclusivo. Entre las diversas formas en que la Ilustración reconoció —de ordinario con aprobación— la división social, pudiera ser la más significativa y una de las más interesantes la de Adam Ferguson. Sus *Principios de la filosofía moral,* traducidos y comentados ampliamente por Garve, habían sido leídos en esa misma edición por Hegel en el Gymnasium. Difícil será hallar un pensador más típicamente burgués que Ferguson con su enfoque marcadamente ético, su insistencia en la libertad, entendida como cualidad moral, y su atención por la política, lo psicológico y social, si bien siempre bajo el dominio del moralismo. Los *Principios de la filosofía moral* dedican varias páginas ex profeso a la división de la sociedad moderna, culminando en el veredicto ético de que somos una época «degenerada». [14] Más interesante aún es el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil,* [15] por aunar a su eticismo importantes brotes críticos. Sobre todo en la segunda sección de la parte cuarta, dedicada a «la subordinación»

[14] *Institutes of Moral Philosophy.* ²Edinburg, 1773, 37. (En la edición utilizada por Hegel: *Grundsätze der Moralphilosophie.* Leipzig, 1772, 31-34.) La degeneración ética y su correlatividad política es una idea que Hegel no ha recibido, por tanto, sólo directamente de Rousseau. En Tubinga y Berna jugará un papel importante; ella sirve para articular un entusiasmo político de la subjetividad regeneradora, por ej. en Schiller. Cfr. Nohl 27, 70 s.: HEJ 39 s.

[15] *An Essay on the History of Civil Society.* Edinburgh, 1767. Traducción alemana contemporánea: *Versuch über die Geschichte der Menschheit.* Leipzig, 1768. Trad. castellana: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil.* Trad. J. Rincón. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974.

como consecuencia de «la separación de las artes y profesiones», la división social es puesta en relación con las condiciones económicas que la producen y descrito el efecto devastador que tiene la subordinación bajo el trabajo sobre el mismo interior de los hombres. Ferguson fue el primero en observar con penetración empírica la división capitalista del trabajo y como tal ha sido citado repetidas veces por Marx en *El Capital* y *La Miseria de la filosofía;* en cambio su mentalidad ética no le permitía crítica estructural alguna de la sociedad capitalista y desconocía lo implacable de los mecanismos que conjuraba en nombre del Espíritu y la Humanidad. Ferguson podía tomar partido ocasionalmente, al igual que Adam Smith, por los desposeídos; pero los ojos con los que veía la realidad eran los del burgués que derivaba sus privilegios crecientes a aquella implacabilidad; y tras esa visión se encerraba su verdadero parti pris.

Los ilustrados que Hegel leyó por entonces podían tener una intención más o menos filantrópica; su mentalidad era por lo menos tan ingenuamente elitaria como la de Ferguson. Ella determina el tema de la división social, característico del último tercio del siglo XVIII, sea como mera constatación, sea con la calificación del desgarramiento. [16] La burgue-

[16] Christoph Meiners cita en su *Grundriß der Geschichte der Menschheit* (Vorrede) las siguientes obras sobre el tema de la división social: Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1767); Millar, *Observations concerning the distinction of Ranks in Society* (London, 1771); Dunbar, *Essays on the History of Mankind* (London, 1780), y los *Saggi Politici,* de Pagano (Napoli, 1783). Pocos años después, bajo el influjo de la Revolución francesa, Meiners mismo dedicaría al tema una obra extensa y, como casi todo lo suyo, poco pensada: *Geschichte der Ungleichheit der Stände unter den vornehmsten Europäischen Völker.* 2 ts., Hannover, 1792. Más importante que estas obras es la constante aparición del tema en escritos que aparentemente no guardan relación con él. Así, por ejemplo, otro autor familiar al Hegel de Stuttgart, Johann August Eberhardt, había pronunciado en 1783 una conferencia sobre los signos de una nación ilustrada (*Ueber die Zeichen der Aufklärung einer Nation* [etc.], Halle, 1783), en que precisamente denunciaba la ciencia como monopolio preilustrado de un estamento contrapuesto al pueblo, sin lenguaje común con él. Pero —dificultad característica de los ilustrados— él mismo era incapaz de mantener coherentemente esta posición. La misma ambivalencia en diversas formas y grados se halla en Rudolf Zacharias Becker, Heinrich Gottlieb Zerrenner, Georg Joachim Zollikofer, Christoph Friedrich Sangerhausen, etc.; vid. Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung.* Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg, München, 1974. 30-36, 75 ss., 108-114, 235.

sía postula un nuevo orden, lábil por no presentar la dignidad de las jerarquías tradicionales, la estabilidad de sus formas y relaciones productivas; fuerte por apoyarse en las realidades desbordantes tras la subjetividad burguesa en auge; pero también en esto débil, pues no quiere reconocer ésta por igual a todos los que participan en el mismo proceso. La burguesía se considera la clase productiva por excelencia, aunque propiamente lo sean sus asalariados. De ahí la importancia que cobra como problema lo que en la sociedad tradicional era un escalonamiento armónico. Los responsables de los nuevos mecanismos económicos son una casta de nuevos privilegiados y lo saben. Incluso el masón Lessing comenta indignado cómo la masonería, pese a sus ideales de igualdad y fraternidad universal, no recibe a gusto en su seno a zapateros y judíos: «¡Entre nosotros nos hallamos en tan buena sociedad! ... Príncipes, condes, señores de, oficiales, consejeros de toda suerte, comerciantes, artistas, todos se hallan ciertamente a sus anchas en la logia sin diferencias de estado [social]. Pero en realidad todos pertenecen a *uno* solo, al que se constituye en tal por el aburrimiento y la necesidad de ocuparse en algo.» Tanto Lessing como el mismo Rousseau tuvieron amigos de la más alta nobleza y Lessing buscó sus personajes, desde luego Falk y Ernst, en las clases superiores; Natán es judío, pero millonario. Sólo los antagonismos políticos separan a nobleza y burguesía; frente al pueblo se saben casi siempre unidos. En este sentido incluso el partido de Lessing por el pueblo permanece débil, general y, como él mismo percibe, es correlativo en su abstracción de los mecanismos concretos de la sociedad burguesa. Su verdadera acción política personal fue la distancia que terminó postulando y tomando personalmente frente a esa sociedad (Lessing VI, 51-54, 23).

La constatación favorita de los ilustrados es —como en Aristóteles y Confucio— la división «natural» entre cultos e incultos, sabios e ignorantes, los dedicados al cultivo del espíritu y los absorbidos por las necesidades inmediatas de la vida. [17] A los primeros corresponde mandar, sólo ellos son

[17] Así habla también el *Sobre algunas diferencias* (*Dok* 49). Entre las lecturas de Hegel es Iselin quien desarrolla más consciente y detenidamente tal punto de vista (Iselin II, libro 8, §§ 31, 36). Ciertamente, Iselin,

propiamente hombres. Los demás a menudo son llamados a las claras animales y consecuentemente tratados como tales. El artículo «Blé» del *Dictionnaire philosophique* de Voltaire manda distinguir «siempre la gente honrada, que piensa, del populacho que no está hecho para eso». Su discípulo, Federico II, escribía a la duquesa Dorothea de Gotha: «Los prejuicios son la razón del pueblo y ¿merece este pueblo imbécil ser ilustrado?» La respuesta la dio él mismo con la forma en que dispuso de miles de vidas. Poco después la guerra de independencia norteamericana desencadenaba en Alemania una trata de hombres —es decir, del «pueblo imbécil»— muy provechosa para cierta «gente honrada», como denunciaría Schiller en *Intriga y Amor*. Rousseau, como buen ilustrado, era demasiado optimista con la filosofía, cuando decía de Federico II: «Il pense en philosophe et se conduit en roi»; igualmente podía haber dicho: il pense en roi et se conduit en philosophe. [18]

Consecuentemente, cuando se habla de Ilustración, se distinguen cuidadosamente dos ilustraciones: la de las clases superiores y aquella de que son capaces las inferiores, consistente sobre todo en el aprendizaje de nuevas técnicas de trabajo y en la recepción exotérica de las ideas ilustradas

---

a diferencia de Mendelssohn y Nicolai, es además consciente, aunque reprimidamente, de lo explosivo de la situación y por lo tanto, en el fondo, de su violencia e innaturalidad; sólo que recurre a explicar «la injusticia, la opresión, la envidia, la violencia» como producidas por una «detestable fermentación moral», a su vez producida por el «bienestar, sobreabundancia y refinamiento» (*loc. cit.*, § 15, se refiere directamente a los comienzos del capitalismo). La explicación le venía a Iselin de los «Discursos» de Rousseau; pero se halla en la Aufklärung también fuera de este contexto. Vid. Werner Schneiders, *op. cit.*, 75.

[18] La línea volteriana es la más agresivamente antipopular dentro de la Ilustración; pero el mismo Leibniz sentaba su justificación metafísica, en continuación de una larga tradición filosófica, identificando conducta empírica y espontánea con animalidad (vid. José María Ripalda, *Instinkt und Vernunft bei G. W. Leibniz*, en Studia Leibnitiana 4 [1972], 25). En este sentido incluso el historiador de la Iglesia Schröckh (*Kirchengesch* I, 57) cree que la mayoría de los hombres —¿incluye ahí a los cristianos?— no superan la «infancia de la razón». Herder (II, 70) llega a hablar de «hombres animales». De tal palo es la astilla platónica en la *Filosofía de la Historia:* «Es sollen die Wissenden regieren, οἱ ἄριστοι.» (*Sämtl. W.* XI, 568): «los que saben son quienes deben gobernar, οἱ ἄριστοι» [esta palabra designa en griego a la vez a los mejores y a los jefes]. (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. J. Gaos, ²Madrid: Revista de Occidente, 1974, II, 410.)

en forma imaginativa: ilustración para cocineras, como ya dijo Aristóteles (*Politeia* 1255 b). Así Hegel en su *Diario* (sin fecha: Nicolin 60): «Aquí sólo pretendo hablar de la ilustración por las ciencias y las artes. Esta se limita, por tanto, meramente al estamento de la gente culta.» En cuanto a la «ilustración del hombre vulgar siempre se ha dirigido por la religión de su tiempo y se extiende exclusivamente a la ilustración por el oficio y las comodidades de la vida». En la misma forma había hablado Schröckh (*Kirchengesch* I, 312) de la «ilustración por las ciencias y las bellas artes»; pero era Mendelssohn quien había formulado exhaustivamente la idea de una doble ilustración, copiada de él por Nicolai, otra lectura de Hegel. [19]

Sobre este fondo debe ser visto el tema de la ilustración popular ('Volksaufklärung'), tan corriente entonces. El mismo Voltaire, que considera al «populacho incapaz de pensar», no quiere que sus jornaleros aprendan a leer: en realidad les considera demasiado capaces. En la *Historia de la sociedad civil* (IV, § 1) Ferguson nota con su habitual serenidad: «La ignorancia es tan madre de la laboriosidad como de la superstición.» Según él, la burguesía moderna ve en las clases inferiores ante todo una consecuencia de insuficientes conocimientos y educación, algo así como la continuación natural entre nosotros de los salvajes; pero Ferguson nota también certeramente que en realidad no se trata de un fenómeno natural, sino de la consecuencia de la opresión de los muchos por los pocos, que se produce, ciertamente, sin remedio posible, «in every comercial state» (*loc. cit.*).

La lucidez de Ferguson apenas encuentra resonancia en la Aufklärung. Pero el tema del desgarramiento social cobra virulencia como problema personal de las lecturas de Hegel que corresponden a la nueva sensibilidad: las *Confesiones*

[19] *Dok* 142, 145 s. Entre las lecturas de Hegel, la Allgemeine Literatur-Zeitung recensiona repetidamente artículos de este tema; así de la «Monatsschrift für allerley Leser» (febrero, 1788, n.° 38, p. 405) o de las «Staats-Anzeigen» (diciembre, 1787, n.° 299, p. 689); vid. las afirmaciones significativas por implícitas del n.° 74 (marzo, 1788, p. 798 al final). Una buena parte de la Ilustración profesó lo que Georges Gusdorf (*Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Paris, 1971, 468 ss.) ha llamado «maltusianismo pedagógico»; dar enseñanza primaria al pueblo sin distinción es considerado como un error. Para una visión de conjunto de este tema en la Aufklärung tardía, cfr. Werner Schneiders, *op. cit.*

de Rousseau y el *Werther*. Tan interesante en estas obras como la personalidad introvertida y sentimental es la descripción y valoración de la sociedad que se halla en conflicto con ella. Así Werther habla de «la clase de hombres que llamamos incultos. ¡Oh, nosotros los formados; los inútiles, vacíos, deformados!» (*Werther* 95).

«Lo que más me molesta es la fatal situación de la sociedad. Ciertamente nadie sabe mejor que yo lo necesaria que es la diferencia de los estamentos y cuántas ventajas me reporta.» (*Werther* 75: GOC I, 1834)

«Gente de cierta posición siempre se mantendrá en una fría distancia del pueblo bajo, como si creyese perder con acercarse a él. ... Sé bien que ni somos ni podemos ser iguales; pero soy de la opinión que el que cree necesario alejarse de la plebe, como la llaman, para mantener el respeto, es tan digno de reproche como un cobarde, que se oculta ante el enemigo porque teme la derrota.» (*Werther* 7: GOC I, 1803)

¡Certero instinto el de Goethe al elegir la metáfora: «el enemigo»!

La actitud de Werther ante la división social es contradictoria: la situación de la sociedad es fatal, pero insuperable y provechosa para él mismo. La contradicción de la sociedad pasa por su interior personal. Y esto es aún más evidente en Rousseau. Sus *Confesiones* son de punta a cabo el reflejo de una sociedad dividida entre pueblo y clases superiores. Rousseau, que se sentía atraído por éstas, provenía de aquél; y su inadaptación a esta situación le hizo sufrir constantemente. Su precoz obsesión por el ideal de «ese espíritu libre y republicano, indomable y orgulloso, incapaz de soportar el yugo de la servidumbre ... ya que nací ciudadano de una república» le llevó de niño a tomar como Scevola brasas en la mano al oír contar su historia. Pero su imaginación se disparaba a la vez aristocráticamente: «un solo castillo, y me bastaría». [20]

Rousseau era consciente del significado no sólo personal, sino cultural y universal de este dualismo, y el diagnóstico

[20] Rousseau XIX, 11 s., 62: *Las Confesiones*. Trad. R. Urbano. Madrid: Daniel Jorro, 1923; I, 8, 56.

de su tiempo, si bien vago políticamente en comparación con Garve, era más negativo en su enjuiciamiento de las clases superiores.

No es éste el lugar de indicar las profundas diferencias que separan también en este punto la mentalidad social de Rousseau de la de Goethe, ni la relación en que están tales diferencias con su respectiva situación. El Goethe acomodado sabiamente y bien recibido en su sociedad, el Rousseau desarraigado y atraído por la misma aristocracia que le repelía. Ciertamente coinciden ambos en la constatación de una sociedad dividida y en la conciencia de la desgracia de esta situación, descrita en el *Werther* con anécdotas significativas, como su expulsión de una fiesta reservada a la nobleza. [21] El sufrimiento de Werther ante esta exclusión —como el de Rousseau— es el de una burguesía mimetizada a la nobleza, incluso cuando trata, más o menos inconfesadamente, de desbancarla. Habermas [22] ha notado que el *Wilhelm Meister* de Goethe reconoce verdadera personalidad sólo al noble, único capaz entonces de una existencia con significado público, universal. La personalidad universal, verdadera, a que Hegel hará referencia en años posteriores, se atiene a este modelo; su ideología burguesa se mantendrá en la sombra del ideal aristocrático.

Si el diagnóstico del desgarramiento social es así, con diversos e importantes matices, un lugar común en el último cuarto de siglo, el ensayo *Sobre algunas diferencias* enlaza sobre todo con su acuñación característica de Garve. En éste tal constatación no es meramente neutral. Los «filósofos populares» son por de pronto los primeros que escriben en Alemania comprensiblemente sobre temas filosóficos para el amplio público, y con ello no sólo indican la presión creciente de la burguesía como consumidora de cultura, sino que toman partido por una sociedad más unida, buscan para toda la «nación» la elevación a la razón y la cultura, patrimonio hasta entonces exclusivo de las capas elevadas de la sociedad.

[21] *Werther* 81 y 81 bis ss.; GOC I, 1836 ss. Este episodio fue en la realidad uno de los motivos que llevaron al suicidio a Karl Wilhelm Jerusalem, el Werther de carne y hueso.

[22] *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. ³Neuwied, 1971, 25, 28; cfr. 144-150.

A comienzos de siglo Fontenelle había sido el primer secretario perpetuo de la Académie des Sciences que osara escribir en francés; y sus *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* (1686) son la primera y una de las mejores obras modernas de divulgación científica. Ciertamente su interlocutor ficticio era aún una bella marquesa. Al entrar en el último tercio del siglo, la linda marquesita se ha esfumado de la escena. Como dice Goethe, «por todas partes comenzaron a brotar escritores que se dedicaban a escribir de sus estudios y su tarea clara, inteligible e interesantemente, y esto tanto para el iniciado como para el vulgo». [23] Garve fue entre ellos, junto con Mendelssohn, la figura capital. A pesar de que su obra se hallaba dominada, ya antes de Kant, por la idea, si no por la palabra, del imperativo categórico, sabe conciliar esta moralidad, potenciada contemplativamente, no sólo con finura estética y sentido de la historia, sino también con precisión sociológica. Virtudes y limitaciones son aquí aproximadamente las de Ferguson y Hume. Garve acepta como un destino la situación desgarrada de la sociedad moderna; y cuando se revuelve éticamente contra él, se pone, al igual que Ferguson, en una situación aporética.

Lessing ha sido en la Aufklärung quien expresó clásicamente y a su modo solucionó esta aporía. Sus «Conversaciones para masones» entre *Ernst y Falk* declaran el desgarramiento social tan inevitable como inaceptable éticamente en sí y en sus consecuencias. Lessing va hasta insinuar la supresión del Estado; pero no quiere oír nada de revolución —«lo que cuesta sangre no la merece»— y carece de sensibilidad para la raíz económica del poder constituido como para la de sus propias ideas. Su forma de escapar a la aporía, en realidad sin solucionarla, es situar la solución en un futuro lejano al cabo de una larga educación de la humanidad: educación ética como obra de una historia dirigida por Dios. Si esa historia tiene sus actores privilegiados, elegidos, tal «acción» es exclusivamente interpersonal y mística. El problema de historia e individuo recibe su carácter aporético de la aporía ética del desgarramiento social. Es algo necesa-

[23] *Dichtung und Wahrheit:* Goethe IX, 276: GOC II, 1615. La 'philosophie populaire' fue idea de los enciclopedistas. Cfr. Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie.* Paris, 1973, 162 s.

rio, inescrutable lo que hace desgraciados a dominados y dominantes; pero no puede ser sino divino, positivo, bueno como se siente la subjetividad burguesa. Esta bondad fundamental es situada, por tanto, en el final —próximo— que abre una nueva historia. Tal planteamiento será decisivo para la filosofía de Hegel. Si el masón «espera tranquilamente la salida del sol», Hegel sabrá también que sólo se trata de realizar la Reconciliación que es ya el fondo verdadero de la realidad. Siete días antes de su muerte, al concluir el segundo prólogo a la *Ciencia de la Lógica*, Hegel contempla, en «la tranquilidad sin pasión del conocimiento que sólo piensa», el mismo sol-promesa en cuya contemplación se halla abismado Falk, el iniciado, cuando Ernst, el prosélito, le interrumpe para iniciar las conversaciones masónicas (Lessing VI, 23-53).

La solución de Garve es en el fondo la de Lessing, pero con menos pasión y mayor esfuerzo empírico por acercar esos ideales a un público amplio y por formular indicaciones políticas. En cambio el *Sobre algunas diferencias* no se halla a la altura de esta problemática; en vez de valorar el desgarramiento social, lo describe y acepta simplemente. De este modo pasa sin verla por encima de la dialéctica encerrada en el doble sentido —valorativo y fáctico— que tiene la palabra «fatalidad» en el texto citado del *Werther* y, al menos en el fondo, también en Garve; la evolución que ha creado la modernidad es necesaria y al mismo tiempo debe ser condenada. El análisis garveano se comporta desgarbada e incoherentemente frente a los fenómenos sociales del capitalismo, con su carácter destructivo y más aún con su creación de «toda una nación de esclavos» (Ferguson, *loc. cit.*). Por de pronto, su visión de Grecia como un pueblo en el que no existía el desgarramiento no es sino la proyección en los comienzos de un estado natural, del que se habría derivado espontánea y necesariamente la sociedad moderna. Ferguson, más crítico frente al pasado y mejor conocedor de la historia, sabía aún bien lo endeble de la democracia ateniense y la opresión social, que, incluso entre los ciudadanos libres, sin contar ya los esclavos, caracterizó la vida económica y social griega (*op. cit.*, parte IV, § 2 y 4).

Los límites de la emancipación

El programa liberador ilustrado, su intento de una totalidad feliz, mostraba así su íntima imposibilidad. Las teorías económicas de la época, la fisiocrática de Quesnay como la de Adam Smith, se basaban en el recurso a una racionalidad «natural». Una vez presupuesta la división capitalista del trabajo entre productores y dueños de los medios de producción, se constituía *racionalmente* un *mecanismo* espontáneo, *natural* de intercambio. La *libertad* del contrato sucedía a la servidumbre. Sólo que lo intercambiado era de parte del propietario mercancías para la subsistencia, cosas, mientras lo aportado por el trabajador era su misma persona equiparada a ellas, deshumanizada como fuerza de trabajo. Y la *igualdad* era la del que recibe el pago no de su trabajo, sino lo necesario para reproducir su flujo de trabajo. El producto, fijado en cosas, se convertía en manos de los propietarios en la fuerza que dominaba a sus productores. Como ya notó Adam Smith sin acabar de precisarlo, el mecanismo natural del intercambio libre, equitativo y racional se convertía en el momento decisivo de la producción en su contrario (OME XLV, 64-67).

Ahí estaba en la realidad, antes de ser formulada como tal, la dialéctica con que tanto los abstractos valores burgueses como los mecanismos reales que representaban eran a la vez su opuesto. Pero la capacidad de análisis de la Ilustración se detenía antes de caer en su abismo de contradicciones; ya al nivel de sus conceptos, en que creía como suyos y como conceptos, la mediación de la idea con la realidad a que se aplicaba superaba sus fuerzas. Y esta característica lógica marcaba aún el conjunto de la ciencia dieciochesca, no sólo la Economía Política. El desarrollo de las fuerzas productivas iba a traer pronto en las ciencias, así como en el mundo más remoto de la filosofía, en Hegel, el fin tanto de un «empirismo grosero» como de la «metafísica» que le era correlativa; una formulación que, como veremos, Marx hizo en los mismos términos del ensayo hegeliano *Fe y Saber*. La mediación dialéctica entre abstracción y realidad substituiría a la violencia de «derivar directamente de la ley general por

simple abstracción formal, fenómenos empíricos innegables o plegarlos a ella» (OME, *loc. cit.*).

Esta identificación exterior y violenta entre abstracción y realidad era la gran acusación de la Ilustración al Feudalismo. Pero el que ésta misma incurriera en idéntica debilidad, indicaba que tal acusación se realizaba material e instintivamente desde los nuevos intereses de clase, sin consciencia de su estructura formal. De ahí que pocos años después Hegel, junto con Herder, pueda volver contra la Ilustración la misma acusación de «positividad» que ésta había dirigido al pasado. No será otra la formulada medio siglo más tarde por Marx contra la clásica Economía Política y contra el mismo Hegel. La Ilustración era incapaz de percibir que su sociedad «racional» se constituía irracionalmente. Razón y abstracción ideal eran para ella lo mismo; aún le era inconsciente la irracionalidad de una abstracción encargada de eliminar factores y reajustar en moldes incoloros e inofensivos realidades asesinas, con el mismo sadismo que ensalza ante pueblos desposeídos las virtudes de la propiedad privada.[24] Irracionalidad del racionalismo, que Hegel mismo haría perceptible al relativizar inmanentemente la abstracción. Irracionalidad de la misma racionalidad convertida al fin en ciego 'know how', que permitió justificar por su organización burocrática el exterminio de siete millones de judíos o eximía en Vietnam de toda responsabilidad al piloto encuadrado en una máquina de exterminio casi perfecta. Esta es la racionalidad del capitalismo en que creyó Max Weber.

La Ilustración consolidaba la estructura clasificada de la sociedad, aplicando lo que entendía por razón eterna y natural. A la desigualdad tradicional, «irracional», le sucedía una nueva desigualdad, esta vez «racional». El ímpetu liberador racional tenía su límite en los de la razón *ilustrada* —una

[24] Un hecho pertinazmente olvidado es que el capitalismo, que invoca la propiedad privada, se basa históricamente en la creación permanente de un proletariado que no posea más que su fuerza de trabajo y se vea obligado, por consiguiente, a ponerse a disposición del capital. Las páginas que Marx dedicó a este proceso han sido puestas en la lista negra de nuestra cultura, sin duda, una vez más, por materialistas y contrarias a los valores del espíritu. Ya hemos visto que, según la Ilustración, el cultivo de estos valores es correlativo a la existencia de una masa de hombres animales dedicados al puro trabajo.

forma histórica de razón y, dada su ciega abstracción, no la más desarrollada—, encargada de representar unos intereses concretos: los de la clase a la que pertenecía en exclusiva, según hemos visto pensaba una gran parte de la Ilustración y con ella Hegel en su *Diario*. El mismo Adam Smith, que había reducido el valor al *trabajo* social, expresaba rotundamente el punto de vista del capitalista, considerando a la vez —e incongruentemente— los beneficios de éste como parte «natural» del precio de una mercancía (cfr. MEW XXVI, 2.°, 216-227).

Ilustración y Racionalismo

No por eso fue la Ilustración una mera hipocresía o engaño. La contradicción evidente de su «razón» era con la misma evidencia una realidad que se imponía desde la entraña productiva de la historia. Ya hemos visto que los burgueses ilustrados se concebían como clase representando la naturaleza frente a los privilegios aristocráticos y el embrutecimiento de la plebe. Pero sobre todo, como decía la Allgemeine Literatur-Zeitung (junio 1788, p. 363), «si la clase media es tan sumamente importante, ello se debe a que su mayor originalidad hace de ella la asociación verdaderamente natural». En el siglo XVIII el trabajo socialmente productivo pasa a ser el que deja un beneficio al capitalista; la utilidad de los bienes producidos y su distribución equitativa sólo merecen consideración tras pasar por el ojo de esta aguja (OME XLV, 142 ss.). Es decir, antes de haber alcanzado la supremacía, la burguesía es consciente de que las relaciones de producción que ella domina como clase se están haciendo dominantes, y en este sentido son lo «natural», con el doble sentido que tiene la palabra en el lenguaje cotidiano: lo que aquí y ahora es tan corriente, que ocupa y anula todo el horizonte de la historia.

Sólo a la vista del carácter dinámico y revolucionario del nuevo modo de producción puede ser comprendida la fuerza concreta y real que presentan las abstracciones ilustradas junto con sus turbias identificaciones empíricas. De otro modo sería incomprensible ya el desarrollo fulminante

que experimentan las formas literarias en el siglo XVIII: comedias, sátiras y fábulas, cuentos y novelas, una explosión de formas de lo concreto y actual se sustituye al predominio monócromo de la tragedia clásica. Hay algo más que la razón abstracta y ese algo se impone cada vez más, como veremos, incluso en la necesidad que ésta siente de cubrirse con los ornamentos del pasado. Según Rosenkranz, entre los extractos del joven Hegel «un apartado bastante voluminoso lleva por título *Experiencias y Fisionomía*» (Ros 13); estas «experiencias» eran los libros de viajes de Nicolai, las historias de Meiners y Schröckh, el tratado de Zimmermann *Sobre la Soledad,* [25] las *Confesiones* de Rousseau. El interés por los nuevos terrenos que la explosión de la experiencia descubre cada día, substituye con impulso creciente a la antigua sabiduría. Ante la «Enciclopedia» la filosofía sigue un destino semejante al de la tragedia clásica. A finales de siglo los filósofos populares hablarán de conocimiento del mundo ('Weltweisheit') en vez de filosofía, y el mismo prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* exigirá de ella que se convierta en ciencia. Los *Principios de la filosofía del futuro* (§ 29) de Feuerbach, al criticar el carácter totalitario que cobra esta Ciencia hegeliana, volverán a invocar la 'Weltweisheit' de los «fisiólogos, políticos, zoólogos, en una palabra: antropólogos».

No sólo las limitaciones intrínsecas del modo capitalista de producción, sino también la persistencia tenaz del pasado en todos los campos sociales, productivos y supraestructurales, son quienes impiden realizarse plenamente al programa pragmático de la Ilustración. Incluso desde un punto de vista formal y metodológico sería tan anacrónico exigir de la Ilustración la superación del dominio de las ideas, como pretender encontrar inmediatamente tal característica en un tiempo incapaz de ella. Precisamente en cuanto destructiva la Ilustración tenía que dotarse de una armazón abstracta. Los ilustrados no venían de otro planeta, sino del mismo mundo al que atacaban; y en él sólo los conceptos generales presentaban la dignidad suficiente para poder enfrentarse a un orden en que jerarquía del *espíritu* y aristocracia esta-

[25] Cfr. sobre esta obra y su influjo en Hegel, *Diagnóstico* 423, 482 s.

ban indisolublemente unidos; es decir, los únicos capaces de operar la autodestrucción del pasado. Nunca hay que olvidar que la función de las abstracciones ilustradas era liberar a su sociedad del sistema de conceptos recibido, y estructurar en forma laica, lo más racional y espontánea *posible* una auténtica veneración por lo fáctico. Esto no tenía por qué realizarse conscientemente. Los límites de esa «posibilidad» eran ya fundamentalmente los que imponía el grado de desarrollo, aún relativamente modesto, que presentaba el nuevo modo de producción. Así los fisiócratas franceses ensalzaban la agricultura —y con ella a la nobleza— como la única productora de riqueza; pero al fundamentar sus alabanzas desde un punto de vista capitalista, éstas se convertían a la vez en un ataque peligroso, que pocos nobles fueron capaces de entender. Nada más revelador de este peligro que la idea de que sólo la nobleza era quien tenía que pagar impuestos, ya que era la única productiva, mientras que la industria debía ser dejada en el 'laissez faire, laissez passer'.

Ciertamente de Grotius a Diderot, de Wolff a Garve la Ilustración va separándose cada vez más del Racionalismo. Pero en realidad tiene que seguir manteniéndose por lo menos al borde de su atmósfera para poder respirar; no sólo su afirmación vive de la referencia a lo que niega, sino que lo negado determina su estructura lógica y le impone —no en sentido negativo, sino incluso positivamente— sus modelos políticos. El ideal liberador ilustrado es relativo. Se refiere a un orden concreto, del que no se sale simplemente y cuya incoherencia es capaz de criticar sólo muy relativamente. Como hemos visto, incluso un Lessing, y con él el núcleo esotérico de la doctrina masónica, al rebelarse éticamente contra estos límites situaba la realización de su rebeldía en un futuro tan lejano y con unos contornos tan vagos, que no puede menos de ser considerada, al menos en parte, como una conformidad de hecho.

A pesar de su desinterés, más aún de su crítica violenta ante toda definición metafísica del hombre, ante toda subsunción de la vida bajo conceptos hieráticos como el de substancia, a pesar de su interés liberador, de su culto por lo empírico y concreto, y pese a su polémica contra el Racionalismo, la Ilustración entera, y más aún la Aufklärung,

es en cierto modo una continuación de aquél y aun de la Escolástica. En el dominio de la idea sobre la empiría coinciden de una parte el antiguo dominio del espíritu sobre la materia y quienes los representan históricamente en un estado relativamente primitivo de las fuerzas productivas: el señor y el esclavo; [26] de otra, el nuevo dominio de la razón sobre la barbarie, representado por los nuevos propietarios de los medios de producción tanto frente a los nuevos productores desarraigados —geográfica, social y económicamente— como a los residuos cada vez menores de formas de producción anteriores. La insensible absorción del Humanismo tradicional por la subjetividad burguesa se halla facilitada por una duplicidad de igual naturaleza. La nueva subjetividad universal será en realidad la de una élite; lo que es lógico, puesto que sólo una élite es capaz de cultivarla, sólo una élite de intelectuales, funcionarios y hombres de negocios— composición aun hoy no inactual— es «racional», y sólo ella (vid. *Dok* 146) es capaz de cultivar una «bella alma» tanto por encima de la miseria del pueblo como por debajo de —según la cáustica respuesta de Rousseau— «la desgracia de haber nacido príncipe».

Sólo que entonces el ideal de una nueva totalidad humana, de un nuevo «*pueblo*» no puede ser formulado satisfactoriamente, y esto explica la pesimista ironía política del

[26] Este par de conceptos venía desempeñando un papel importante en la teoría política desde Grotius. Como terminología, hecha después clásica por la *Fenomenología*, era corriente entre las lecturas de Hegel en Stuttgart. Vid. Iselin II, 40, 30, 93-96; I, 333 ss., 204; II, 371. Meiners 168 (cfr. 87 y 4.ª pág. del prólogo), 172. El *Contrato Social* y el *Emilio* son dos lecturas importantes a este respecto, que Hegel hará a más tardar en Tubinga. Posteriormente deben ser tenidos en cuenta, sobre todo, *Jacques le Fataliste* y *Le neveu de Rameau*, de Diderot. Textos importantes sobre señorío y esclavitud eran también *Alkibiades* I, 17 (cfr. *Diagnóstico* 447 ss.) y el *Essay on the History of Civil Society* (IV, § 2 comienzo), de Ferguson, y, en general, la *Politeia* de Aristóteles (v. gr. 1333b38-34ai).

No es, por tanto, exagerado hablar a este respecto de un topos en el ambiente escolar de Hegel. Ciertamente las dos categorías aparecen en una rígida contraposición, que desconoce su correlación y movimiento interno, es decir, su dialéctica. La «positividad» de ambos polos corresponde, como Hegel verá más adelante, al autoritarismo específico de la era preburguesa. Incluso en el Hegel posterior esta dialéctica se mantiene en estado parcialmente virtual, pues debería haber sido desarrollada también como relación entre Estado y sociedad, entre lo cívico y lo burgués. El Estado, representante de la Idea, es dominado cada vez más por el mundo de los nuevos intereses, al que pretende dar la Ley.

BIBLIOTECA FACULTAD FILOSOFIA U. COMPLUTENSE

Sturm und Drang. Emilio y Werther, al igual que Garve, proyectan en la vida patriarcal griega su entusiasmo por una sociedad unida; pero el intento de pensarla en el presente fracasa: la exploración de las imágenes y fantasmas que produce una subjetividad exacerbada políticamente y la búsqueda de una totalidad irracional al margen del cerrado sistema racionalista que va estructurando cada vez más la sociedad, es la dirección en que esta élite se aleja de la totalidad —incluso de la meramente subjetiva— tanto más cuanto más la busca. Se comprende que la burguesía posterior haya preferido en ellos este aspecto.

La tesis central del primer párrafo de *Sobre algunas diferencias* es así la imposibilidad de una poesía universal, de un «pueblo», en la sociedad desgarrada. El tema del ensayo es literario y así este desgarramiento consiste ante todo en la imposibilidad de recrear una totalidad en la forma libre de una fantasía productiva; pero éste no es un problema que pueda resolver tal o cual individuo o grupo de ellos a base de celo político o genialidad estética. El joven Hegel ha dado con el mejor ejemplo para mostrarlo: Klopstock.

3. La nueva fantasía

El fracaso de Klopstock

Klopstock, escritor político ocasional —no hay que olvidarlo—, además de autor del *Mesías*, nombrado por la Convención ciudadano de honor de la République, modelo de ilustrado esteta y progresista, es un caso ejemplar de esta situación. A él se refiere la continuación del artículo de Hegel:

> «Los conceptos y la cultura de los estados son demasiado distintos como para que un poeta de nuestro tiempo pudiera prometerse el ser comprendido y leído por todos. Por eso, la sabia elección de su tema no ha llevado a nuestro gran poeta épico alemán a tantas manos como habría sido el caso, si nuestra vida pública fuese griega.» (*Dok* 49)

Años más tarde, ya en Berna, Hegel ha glosado el intento de una poesía nacional por parte de Klopstock en una forma que es el mejor comentario de este pasaje:

«Cuando se extendió el gusto por la literatura antigua, y con él la afición por las Bellas Artes, la parte *más culta* [subrayado J. M. R.] de la nación acogió en su fantasía la mitología de los griegos; tal receptividad frente a este mundo imaginativo demuestra una autonomía e independencia bastante grandes frente a la razón discursiva, que en todo lo demás no podía privarse de perturbar a la fantasía. Otros intentaron devolver a los alemanes una fantasía autóctona, brotada de sus propias raíces, y les interpelaron: ¿es que la patria de los teutones se halla en Acaya? [27] Sólo que esta fantasía no es la fantasía de los alemanes de hoy. Desde siempre ha sido trabajo perdido restaurar la fantasía perdida de una nación y [en este caso] debía tener en conjunto todavía menos éxito que el intento de Juliano de dar a la mitología de sus antepasados su prístina fuerza y universalidad entre los contemporáneos del mismo Juliano. Este intento parecía tener muchas más probabilidades de éxito, ya que en el interior de los hombres quedaba todavía mucho de aquella mitología y el emperador disponía de muchos recursos para favorecerla. La primitiva fantasía alemana no encuentra nada en nuestro tiempo con que poder empalmar o a que poder acoplarse; en todo el ámbito de nuestras imágenes, opiniones y creencias se halla tan desarraigada, nos es tan extraña como la fantasía de Ossian o la de los pieles rojas; y lo que aquel poeta [Klopstock] clama a su pueblo con respecto a la mitología griega, podría con el mismo derecho serle apostrofado a su vez a él y a su pueblo con respecto a la poesía judía: [28] ¿Es que la patria de los teutones se halla en Judea?» (Nohl 217: HEJ 146)

La distancia con que es nombrado Ossian indica expresamente lo lejos que ha quedado su perceptible influjo en el

[27] «Ist Achäa der Tuiskonen Vaterland?» (*Oden von Klopstock*. Reuttlingen, 1777, 273).

[28] Hegel se refiere aquí especialmente al *Mesías*. Cfr. Herder I, 258-276, y años después, con referencia explícita a Klopstock: Hegel, *Ästhetik*. Ed. F. Bassenge. ³Berlin, Weimar, 1976. I, 268. Sobre la imposibilidad también de una restauración de la antigua mitología germánica: *op. cit.*, I, 267; II, 461, 497.

Werther y Herder; la decisión con que es negada la recuperabilidad del pasado es aún mayor que en *Sobre algunas diferencias*. Klopstock demuestra, a pesar suyo, lo epocalmente inevitable de su situación socialmente dividida de la modernidad. Los resultados de la Revolución francesa lo confirmarán —también a pesar de ella— históricamente.

Herder sobre Klopstock

El joven Hegel no había sido ciertamente el primero en formular estas ideas. El inciso sobre Klopstock en *Sobre algunas diferencias* parece provenir en su substancia, ya que no en su formulación literal, de Herder, quien en 1765 había escrito un ensayo de tema semejante a los de Garve y Hegel: *¿Tenemos hoy aún el público y la patria de los antiguos?* [29] En cuanto al fragmento IV. B. 1. (2.ª Compilación) *Sobre la literatura alemana actual* constituye, bien directamente, bien a través, por ejemplo, de algún profesor, el fundamento de la afirmación de Hegel sobre Klopstock. El fragmento se titula:

B. *¿Hasta qué punto les hemos imitado* [a los antiguos]?

1. *Klopstock comparado con Homero: ¿Fue Homero tan desconocido entre los griegos como Klopstock entre los alemanes? ¿Quién tiene razón en kalos kágazos: Wieland o su contrario* [Lessing]?

El pasaje más importante para nosotros:

«Aquí prefiero divagar sobre el fallo inapelable de un juez en cosas de arte [Lessing]: ¡Homero fue tan poco comprendido por todos los griegos como Klopstock por todos los alemanes! ¡Los verdaderos entendidos en poesía han sido tan raros en todos los tiempos y lugares como lo han sido

[29] *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* Las ideas fundamentales de este ensayo ejercieron un fuerte influjo sobre Garve, quien las recogió y elaboró en su artículo que venimos citando. Como fuente probable, al menos de Garve, deben ser mencionados también los fragmentos *Über die neuere Deutsche Literatur*, 1.ª compilación, sobre todo los fragmentos 2 al 8 y la Conclusión. La 2.ª edición —muy distinta— de los fragmentos trata asimismo de temas muy próximos al de los artículos de Garve y Hegel: 1.ª compilación, § III, fragmentos 3-7.

los mismos poetas! ¡Así es realmente! Sin hacer caso de que este 'realmente' se halla aquí como un amén, no pienso contestar yo también a dúo amén, sino que voy a exceptuar algo. [...] su [Homero] lenguaje era divino, pero en conjunto comprensible; y es que entonces aún no había una diferencia entre el lenguaje de los sabios y el del pueblo, entre la forma de pensar de los distinguidos y la de los humildes; lo que Homero cantaba era el lenguaje de los sabios y a la vez un lenguaje ennoblecido de la plebe.» [30]

En este texto de Herder, al igual que en el de Hegel, Klopstock es comparado con los griegos a través de Homero. Lo que así se revela es la profunda diferencia introducida entre tanto con el desgarramiento social. Pero Herder pregunta, además, expresamente, más allá de la constatación sociológica, por un lenguaje popular que vuelva a ser «divino» como en Homero. Tal ideal no ha dejado más que una débil huella en Garve y apenas ninguna en Hegel.

En cambio otros pasajes del *Sobre algunas diferencias* revelan claras huellas de Herder. Así, mientras que *Dok* 51 corresponde en conjunto más bien a la concepción racionalista que Gottsched tenía de la Antigüedad, un pequeño inciso reproduce la tarea que se habían fijado los fragmentos *Sobre la literatura alemana reciente*:

[30] Herder I, 297 s.; cfr. 297-307, 16-20. Según el *Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen* Hegel poseía al morir la 1.ª ed. del *Gott*, aparecida en 1787 (n.º de inventario: 124); con el n.º 816 están consignadas las *Zerstreute Blätter*. 1.ª Sammlung, Gotha 1785; con el n.º 892 los *Kritische Wälder* en la ed. de 1769; y bajo los ns. 305 ss. las *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, ²1790. En las revistas que Hegel leía habitualmente pudo haber tenido noticia de la 1.ª ed. del *Gott*, que había sido recensionada larga y elogiosamente en la Allgemeine Literatur-Zeitung, n.º 2 de enero de 1788, pp. 9-16; precisamente de la p. 9 (n.º 1) Hegel había hecho un extracto (*Dok* 147). Sabemos además que esta obra de Herder fue leída por Hegel, antes de ir a Jena, en su 1.ª edición (*Briefe* I, 444). Las *Zerstreute Blätter* fueron juzgadas, en parte severamente, en la Neue Bibliothek —32 (1786), 193-226; 37 (1788), 128-150— y en la Allgemeine deutsche Bibliothek —72 (1787), 601-609 s.—, mientras que las *Ideen* fueron objeto de dos largas recensiones en la Allgemeine deutsche Bibliothek —70 (1786), 311-338; 71 (1787), 311-333—, además de las famosas recensiones de Kant, que probablemente cayeron en una época demasiado temprana para Hegel (el primer extracto conservado de la Allgemeine Literatur-Zeitung data de 1788): Allgemeine Literatur-Zeitung, enero 1785, n.º 4; noviembre 1785, n.º 271.

FIA. Y LET... SEMINARIO DE METAFISICA

> «Si los alemanes se hubiesen ido cultivando sin las andaderas de una cultura extraña, su espíritu habría tomado sin duda otros derroteros y habría un teatro alemán propio, mientras que, por el contrario, hemos copiado la forma de los griegos.»

No se trataba de empalmar con la mitología germánica o con la cristiana; tampoco Hegel: su crítica de la fantasía cristiana era radical y, como lo desarrollará expresamente en Tubinga (Nohl 358), el intento de Klopstock por revitalizarla no conducía a nada; en cuanto a la mitología germana, ya antes del veredicto aniquilador en Nohl 217 sobre su valor para el presente, no hay rastro de influjo suyo sobre un Hegel empapado de Humanismo clásico. La tarea de recuperar la fantasía sólo puede ser realizada como una nueva creación a partir de la propia historia, de la libertad, como Hegel formulará más adelante al unísono con la Ilustración y el Sturm und Drang. Sólo que el *Sobre algunas diferencias* se expresa a este respecto exclusivamente en forma crítica sobre el estado actual de la fantasía. Según afirmaba Herder, «nunca es más grande Klopstock que cuando, como experto en el espíritu humano, saca en un momento de las profundidades del alma un torbellino de pensamientos y sensaciones y los hace rugir hasta el cielo, cuando levanta un remolino de dudas, pesares y angustias» (Herder I, 283 s.). En efecto, las *Odas* de Klopstock son lo que más impresionaba a Werther de la poesía contemporánea. Y precisamente ellas son lo que sabemos que Hegel leyó de Klopstock en Stuttgart y en gran parte extractó. La sensibilidad de Hegel se mueve en la dirección que le marca Herder, la de la nueva sensibilidad.

No es sólo que Herder comparta algo del influjo que ejerció Garve en el *Sobre algunas diferencias*, sino que casi tras cada idea del artículo de Garve se halla un pensamiento de Herder. Garve por sí solo habría bastado ya para poner a Hegel en contacto con el mundo de pensamientos herderiano. Sólo que estos pensamientos son filtrados por Garve en una forma ecléctica y rebajada; los aspectos psicológicos y sociológicos son acentuados empíricamente a costa de la impetuosa espontaneidad que atraviesa a ráfagas incluso los

trozos racionalistas —muy frecuentes— de Herder. La recepción de Herder por Dusch era aún más ecléctica y menos original que Garve. De ahí la capa de ceniza que en Stuttgart recubre la brasa herderiana; bastará el viento de la Revolución unido al lento prender de esas ideas en Hegel, para desencadenar una floración de helenismo revolucionario en los años de Tubinga.

El fin del sistema antiguo

Hegel describe a continuación sociológicamente las causas del necesario fracaso de Klopstock como creador de una totalidad cualitativamente nueva:

> «Una parte [de nuestra sociedad] ya se ha alejado del sistema [del mundo oriental] en que se basa la construcción del poema [*El Mesías*] como un todo y en cada una de sus partes. Las preocupaciones por las necesidades y comodidades de la vida, que tanto se han multiplicado, ocupan al resto demasiado, como para que tenga tiempo y ganas de elevarse y acercarse a los conceptos de los estados superiores.» [31]

Los dos términos claves de este texto, en apariencia fácil, son «sistema» y «necesidades». Ambos requieren una explicación.

Recordemos por de pronto que el contexto en que aquí habla Hegel de sistema es una variante de la querelle, centrada en la nueva épica cristiana. El representante culminante de ésta era sin duda Klopstock; pero alrededor de él proliferaban los adeptos teóricos y prácticos; los más conocidos de ellos, Johann Jakob Bodmer y Johann Jakob Breitinger, llamados «los Suizos». Ellos eran los que contra el antiguo pontífice de la poética ilustrada, Gottsched, habían

[31] *Dok* 49. Johann Jakob Dusch (*Briefe zur Bildung des Geschmacks*, etc. Leipzig, Breslau, 1764-1773. T. IV, 122) había explicado el fracaso de Klopstock en el mismo contexto por la imposibilidad de su intento de reponer una mitología pasada. La idea estaba tomada a su vez del humanista británico William Melmoth (el joven), *Letters on several subjects, by the late Sir Thomas Fitzosborne*. London, 1748-1749. T. II, 226. Aunque no se trata de una dependencia literaria clara, Dusch se perfila como trasfondo a tener en cuenta para la 2.ª mitad del párrafo que analizamos (*Dok* 48 s.).

insistido en el valor central de la fantasía y en este sentido Hegel, lo mismo que Herder, les debía la nueva base desde la que, sin saberlo, la Aufklärung tardía se inclinaba ya hacia el romanticismo. Sin embargo, los Suizos se habían convertido en el blanco destacado de la crítica de Lessing y Herder al pretender restaurar en estilo germánico la fantasía judía. Y si *El Mesías* era para tales restauradores «la obra más sublime de estilo germano-oriental» (Herder I, 275), Lessing y Herder, que precisamente consideraban este estilo el punto débil del *Mesías*, se ensañaban ya con los poemas épicos de Bodmer, incapaces apenas de otro mérito que el de coincidir con el opus magnum de Klopstock en su debilidad capital: la de haber elegido mal para la fantasía el sistema en que basar su poema. La imaginería que en Klopstock más bien se superponía a su verdadera productividad poética, era todo con lo que estos pseudopoetas contaban.

El tema aristotélico del todo y las partes de un poema, en cuyo contexto habla aquí Hegel de sistema, era entonces así mismo un tema habitual de la poética. Herder lo aplicó expresamente al *Mesías:* «En Klopstock todo, todo es bello, muy bello en las partes; pero en el todo no es el verdadero espíritu épico.» [32]

El «sistema» en que, como *totalidad,* se apoya *El Mesías* es la imitación del Oriente; en el *detalle, El Mesías* se caracteriza por una afectividad estetizante inadecuada al «sistema», pero que es precisamente lo valioso. «Sistema» se refiere así al cristianismo no tanto como ideología sino como con-

[32] «Conversación entre un rabino y un cristiano sobre 'El Mesías' de Klopstock» (Herder I, 268). Esta misma dificultad había sido notada irónicamente ya por Lessing (IV, 148 s.). Eberhard, que había recogido esta idea de Herder y Lessing, la explicaba a su modo por la imposibilidad de hacer sensibles «las ideas filosóficas exactas de la esencia divina; de ahí que nos sea imposible sentir con él [Klopstock], pues nuestra fantasía no tiene nada a qué agarrarse [cfr. Nohl 358/l. 11]. Su entusiasmo nos deja tanto más fríos cuanto menos vemos qué se lo pueda haber dado». *Neue Apologie des Sokrates*; t. I (Berlin, 1776), 215. En la *Estética* Hegel volverá sobre el tema literario del todo y las partes, ya incorporado en el contexto especulativo, aduciendo precisamente los ejemplos de Ossian y Klopstock. Ambos son juzgados como buenos poetas líricos y malos épicos (*Ästhetik, op. cit.,* II, 439). Semejante juicio es aplicado a Calderón de la Barca, cuya magnífica imaginería resulta así más adecuada para la lírica que para la dramaturgia (*op. cit.,* I, 400 s.).

Para el tema del todo y las partes en la poética de entonces cfr., por ej., Mendelssohn II, 149 ss. (182-190 sobre Klopstock).

tenido de la poesía, es decir: en cuanto sistema de la fantasía oriental, hebrea. Lo que la palabra «sistema» alude negativamente, lo que la restauración judeo-cristiana es incapaz de traer con el carácter forzado de su reposición racional, es el horizonte infinito de vivencias de la nueva subjetividad. Y cuando Hegel prosigue:

> «lo que hoy nos interesa es el arte del poeta, no como antes la cosa misma, que a menudo hace el efecto opuesto»

la cosa no es tampoco inmediatamente el cristianismo como sistema teológico, como ideología, sino como sistema de la fantasía, como significante. [33] Además el cristianismo como idea apenas puede ser calificado como pasado en la opinión de Hegel o de la Aufklärung. Otra cosa es como «religión de un pueblo», capaz de suministrar una totalidad social. El iconoclasmo cristiano contra el bello mundo griego de la representación, y la deformación de sus propias supersticiones hacen de él el enemigo de una fantasía con fuerza configuradora social, según desarrollará Hegel expresamente pocos años después bajo el influjo de Herder. (Nohl 10)

Esta *incapacidad de la imaginación cristiana para formar el centro cristalizador de una nueva «nación»* abandona la problemática meramente estética de los Suizos, para centrarse *con Herder* en el tema de la *«religión de un pueblo»* y enriquecerse bajo el influjo de Garve con una resonancia sociológica. [34] «Pueblo» tiende a recobrar el doble sentido del

[33] En efecto, al cristianismo como sistema no le corresponde aquí convencer o guiar, sino «impresionar». Vid. en este sentido Garve 185 (cfr. 158-165, 187 s.). Dush (*loc. cit.*) distingue expresamente entre el sistema antiguo y la fe que lo santifica. Sobre «sistema» vid. Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*. Paris, 1971, 257-280. Hoffmeister da algunas indicaciones valiosas en *Dok* 411. En Garve, Ferguson y en los otros ilustrados que cita Hoffmeister el contenido de la categoría parece ser originariamente el psicológico-gnoseológico, si bien oscila mucho según el contexto. También *Dok* 49 s. recorre toda la gama de significados de «sistema» alrededor del sentido psicológico-antropológico.

[34] Garve 196 s. En la misma dirección había teorizado Lessing (XII, 158 s.) ya en 1754 la división entre la «plebe» y la «gente de posición». Mientras que la plebe sólo gusta de farsas, «entre la gente de posición siempre habrá amanerados melindrosos que tratan de mantener su reputación de almas sensibles incluso donde otros bostezan honradamente». Ahora bien, Lessing propugna una nueva y verdadera comedia universal, que no sólo haga reír como las farsas populares ni llorar como la comedia

'demos' ateniense: populacho, pero también substancia viva de la polis, «el pueblo» y «un pueblo». La sensibilidad, espontaneidad, fantasía representadas por el «pueblo» se incorporan tendencialmente en el problema de la nueva totalidad. Los escritos del joven Hegel debatirán constantemente este tema.

Hegel se halla así en este momento en una situación crítica. Los temas futuros del reconocimiento y la libertad se cifran ahora en la fantasía creadora de una nueva religión. Decisivo será que, aun conservando de Garve su interés por lo concreto, los nombres que realmente le interesarán en los próximos años sean Herder y Kant. El tema del todo y las partes apuntará pronto en el § 65 de la *Crítica del Juicio* desde la temática literaria hacia la especulativa.

En 1796, al contemplar Hegel la cascada del Reichenbach (Ros 478 s.: HEJ 202 s.), su vista busca la totalidad, su sensibilidad la vivencia del todo. Sin él las partes son como «un montón de piedras» (Ros 519: HEJ 167). En él componen el dinamismo infinito, la dialéctica incesante, la vida eterna que late en la naturaleza; sólo ahí se despliega toda la energía de que vive la existencia humana, la Substancia que Spinoza pensó dogmática y abstractamente, la actividad infinita que se impone sobre la cáscara muerta del mundo feudal y sobre la miseria desgarrada del presente. Y al plantearse pocos años después en *La Constitución Alemana* las causas del desastre nacional, lo que Hegel encuentra es la carencia de ese todo, el particularismo «oriental» como característica del alemán moderno.[35]

El eclecticismo de Garve, su empirismo asistemático es olvidado pronto por Hegel y sus contemporáneos. Estos recogen los mismos elementos afirmados por Garve, pero con una energía de la que él carecía. También en Garve la especulación ocupa en realidad un lugar predominante, como lo demuestra su atribución del desgarramiento social bien a vagas causas necesarias, bien a factores éticos. En él, como

---

para las clases superiores, sino dé sentimiento y alegría a la vez para *todos*, un teatro universal. *Dok* 49/l. 10-15 y *Dok* 48/últ. l. -49/l. 4 repiten esta misma temática, ya a medio camino entre Lessing y Herder.

[35] Ros 515-518: HEJ 163-167; Ros 236 s.: HEJ 387, *Dok* 282-288: HEJ 387-390, *Schr. z. Pol.* 138-141: HEJ 391-393.

en Ferguson, por ejemplo, incluso la observación cuidadosa de la realidad se apoya en esquematismos ideales, especialmente éticos y leibnizianos, que se *subsumen* la realidad. Pero esa especulación es indecisa, se halla en un equilibrio históricamente inestable entre su carácter tradicional, objetivo, metafísico, y el de reflejo de una voluntad subjetiva de abarcarlo y poseerlo todo; más aún, e incluso en contradicción con esa voluntad dominadora, de un deseo de producción infinita que se desata en el Sturm und Drang y producirá de consuno con esa voluntad el Idealismo absoluto (la Substancia es Sujeto). El Idealismo olvida a Garve sistematizándole, antes de ser olvidado él mismo como otra onda más en el incesante juego de la cascada del Reichenbach.

Las «necesidades» y la emancipación

No es así de extrañar que las «necesidades» materiales sean vistas por Hegel desde su atalaya idealizante como un problema de las clases inferiores, no como un tema general de la sociedad. Añadamos el influjo, quizás aquí inmediato, de Aristóteles, cuya «política», basada en la 'frónesis', se halla por encima de las meras habilidades manuales, englobadas en el concepto de 'tejne'.[36] También aquí Hegel perte-

[36] Ros 11 informa de que Hegel comenzó la lectura sistemática de la *Etica* de Aristóteles en mayo de 1788, tres meses antes de escribir el *Sobre algunas diferencias*. A Garve le sorprendió la muerte en plena traducción de la *Política*, cuyo primer tomo aún pudo dedicar a Kant. Estos contextos son significativos. Aristóteles ha sido, en efecto, el primer gran teórico de las «necesidades». Su *Metafísica* (981 b) presenta ya la distinción de *Dok* 49 entre «necesidades de la vida» (ἀναγκαῖοι) y «comodidades» (διαγωγή). El texto de Hegel no hace sino transparentar el carácter modélico que la teoría aristotélica del trabajo y el ocio ha tenido para toda la Ilustración. También la referencia a la «multiplicación de los oficios, a la complicación creciente de la vida» se encuentra en el mismo pasaje aristotélico.

No es casual, y en este sentido es justificado, el que Joachim Ritter haya dedicado su atención política simultáneamente a Aristóteles y Hegel. Hegel mismo se ha sentido cercano a Aristóteles. Pero nada menos demostrativo de una 'filosofia perennis' que este acuerdo por encima de los siglos. En primer lugar, el contexto más explicativo no es aquí el de una continuidad de las ideas. Más bien es que la burguesía dieciochesca seguía derivándose mucho más del sector distribuidor y administrador que del productivo; en éste la 'oiko-nomía' aristotélica (es decir, la producción

nece al tiempo de una burguesía transida de aristocratismo. La Aufklärung humanista en que fue educado carecía de sensibilidad para la banda más materialista de la Ilustración. El mismo hecho de que Hegel considere inviable la sociedad antigua en el presente no le hace por eso esperar más de una sociedad moderna basada en el desarrollo y cultivo de las «necesidades». [37] Contra los clásicos burgueses desde Hobbes a Adam Smith, tampoco el Estado puede ser la mera limitación y control del constante conflicto potencial que es una sociedad de hombres libres e iguales, guiados por sus abstractos egoísmos. El término «necesidades» carece aún de importancia para Hegel.

---

casera, no universalizada) jugaba aún el papel más fuerte. El desprecio de Aristóteles por el trabajador (*loc. cit.*) está en relación con una productividad aún elemental y sin tecnificar, que no permite el desarrollo humano de quienes se encuentran sujetos, «ocupados», como dice Hegel, por el trabajo; por otra parte, la productividad está lo suficientemente desarrollada como para poder liberar a algunos de la ocupación inmediata, permitiéndoles cultivar los conceptos, que son así, por tanto, «superiores».

Lo que empieza a hacer inestable y ya entonces anacrónica esta clasificación social aristotélica es una nueva «multiplicación» de las fuerzas productivas. El mero consumo, la depredación aristocrática, que terminó arruinando la antigüedad mediterránea, tiene que ceder el paso ante el empuje de una burguesía productiva y de un trabajador que requiere creciente formación; así se van ordenando inmediatamente alrededor del proceso social de producción todas las capacidades intelectuales, incluidas las que antes situaba Aristóteles por encima de él.

El sentido aristotélico de las «necesidades» (ἀναγκαιοῖ, en inglés 'needs') se transforma insensiblemente en «exigencias». Los ilustrados británicos (Ferguson, Smith) traducen las necesidades por 'wants' y no por 'needs'. El alemán, que como el castellano («necesidades») dispone aquí de una sola palabra ('Bedürfnisse'), va dándole un sentido cada vez más subjetivo, aunque en buena parte ideológico, como lo es la subjetividad burguesa (cfr. las páginas siguientes). En el joven Hegel, como en el alemán de la época, el sentido de «necesidades» es aún más el aristotélico que el anglosajón ilustrado (vid. Ros 483: HEJ 206).

[37] La tradición leibniziana, importante componente de la Aufklärung, se oponía con energía a una «política» (en sentido aristotélico) basada en las necesidades. En una polémica implícita con Hobbes los *Nouveaux Essais* (I, 2, § 2) decían: «quienes, en vez de fundar la justicia en el placer que deberían sacar de ella, uno de los mayores que hay, pues Dios es su fundamento, la basan sólo en las necesidades de esta vida y en las apetencias que resultan de ellas, deben ser comparados un poco con la sociedad de los bandidos». Leibniz sólo asume positivamente la teoría de las necesidades en sentido metafísico y bajo otros nombres, especialmente el de las 'petites perceptions'.

La *Filosofía del Derecho*, aun superando esta concepción de las «necesidades», conservará la primacía ontológica de la Idea del Estado sobre el mundo material de las necesidades.

Sin embargo, la caracterización del *pueblo* como sumergido en un proceso creciente de preocupaciones ('Sorgen'), necesidades ('Bedürfnisse') y comodidades ('Bequemlichkeiten') corresponde en su forma lapidaria a un topos de la Aufklärung tardía, correlativo al de la división social y a la pérdida del antiguo sistema de la fantasía. Fontenelle había hecho clásico el tema de la multiplicación de las necesidades en conexión con la disolución de la sociedad primitiva. Ahora bien, el eclecticismo descriptivo con el que se introducía así el tema de las «necesidades» no puede ser tomado como indicio de un pensamiento materialista, a no ser muy débil e inconscientemente. En efecto, la multiplicación y creciente importancia social de las necesidades no afecta en la teoría ilustrada por igual a todos: la sociedad moderna se constituye por la distancia entre los hombres elevados por encima de las miserias de la vida y capaces de cultivar conceptos superiores, y los que viven ocupados simplemente en proveerse lo necesario para subsistir. Una vez más la claridad de Ferguson: «En los estamentos de ciudadanos que se hallan liberados de bajas preocupaciones debido a su condición y a sus riquezas, es donde buscamos un sentimiento noble y un corazón generoso. Tal era la descripción de un hombre libre en Esparta.» [38] Es decir, las necesidades no son vistas aún como una estructura fundamental de *toda* la sociedad burguesa y de sus mismas subjetividades privilegiadas. Por eso tal gradación social corresponde más bien al mundo de Aristóteles y a la Europa aristocrática, que a lo nuevo que anuncia la Ilustración.

Pero Ferguson ve también que, «aunque la suerte de un esclavo entre los antiguos era realmente más miserable que la del peón o la del obrero industrial modernos, cabe preguntarse si los órdenes superiores, que disfrutan de consideración y honores, no están perdiendo proporcionalmente la dignidad de su condición. Si las exigencias de justicia y libertad iguales terminaran volviendo a todas las clases

[38] *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh, 1966, 186. Traducción alemana: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Leipzig, 1768, 287. En castellano: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Trad. J. Rincón. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974, 234.

igualmente serviles y mercenarias, formaríamos una nación de helotes y no tendríamos ciudadanos libres». En efecto, Aristóteles había hablado del artesano antiguo como de un «esclavo» limitado (*Politeia* 1260 a). La generalización del dominio del «intercambio», al que según Aristóteles pertenecía esa «esclavitud», reduce toda la sociedad moderna a una esclavitud controlada, sólo limitada por los límites del trabajo mismo en cada caso. Más aún, la explosión de las «necesidades y comodidades», matizando los 'needs' como 'wants' (cfr. *supra*, p. 79, nota 36), produce un nuevo tipo de conciencias; dinamiza el estado de las clases inferiores, rompe el inmovilismo social y requiere con fuerza creciente un mundo ordenado según las nuevas fuerzas que operan en él.

El tema del materialismo vulgar de los hombres inferiores se repetirá en el joven Hegel (Nohl 149: HEJ 429); pero al menos desde los últimos esbozos de Frankfurt sobre *La Constitución Alemana* el egoísmo materialista y rastrero no se halla limitado al pueblo bajo, para convertirse en característica burguesa general. Un nuevo carácter se perfila en la historia, y su neurosis aguda, su analidad aureolada con un poder, un sufrimiento y una expansión sin límites comienza a tomar forma. *Fe y Saber* será su primer diagnóstico (cfr. *infra*, cap. VIII).

En el momento de la aparición de los «filósofos populares» la degradación aún no ha tomado su vertiginoso curso, todavía enredada en solidaridades y singularidades del pasado; la fuerza divina del capital se mantiene de incógnito. El cambio que representan los «filósofos populares» es, por el contrario, como hemos visto, liberación, acceso a la cultura por encima de las restricciones tradicionales, democratización de la vida. Incluso en Alemania la función dinamizadora de las necesidades se halla en el aire y es percibida. Un anónimo de la época, *Skizze der Cultur und Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts*, [39] habla expresamente de una nive-

[39] Cit. por Werner Schneiders, *op. cit.*, 235. Este artículo, probablemente de Friedrich Justin Bertuch, apareció en el «Journal des Luxus und der Moden» (Weimar, 1789), título significativo para un lugar común de la Aufklärung, el lujo, que veremos reaparecer en Iselin (otra vez una probable lectura de Hegel). El tema es significativo para la dependencia del consumo aristocrático en que aún se hallaba la producción burguesa. Los

lación uniformadora de los hombres bajo el influjo del «espíritu de comercio y fábrica y de la creciente expansión y fraccionamiento de la riqueza monetaria». La ideología de la frase es aristotélica; pero la Aufklärung comienza a designar sus propios mecanismos, por más incapaz que sea de comprender la estructura de su movimiento.

¿Cómo puede producir esos efectos «despersonalizadores» la multiplicación de las necesidades? ¿Es por el antihumanismo de un egoísmo creciente del bienestar material? En este contexto se sitúan efectivamente las referencias que acabamos de ver a la Antigüedad clásica. Pero la semántica oculta bajo esas referencias se está desviando tan decisiva como inconscientemente. También en la economía de la Antigüedad clásica «necesidades» había sido sido el término clave. Ahora bien, en ella se refería a la supervivencia y comodidad *de la persona* o personas, dentro de una economía no expansiva, orientada a la subsistencia y de mentalidad adquisitiva pero no productiva. En la Ilustración las connotaciones heredadas del Humanismo —concordes en parte con el modo de producción vigente— encubren que el término se va refiriendo cada vez menos a las personas y cada vez más al mercado, a las «*necesidades del mercado*», del capital, incluso contra la persona. Pero ambos sentidos son identificados de un modo típico por la ideología ilustrada: el interés del individuo tiene que ser el de mercado y viceversa. El burgués está convencido de que el mundo que él representa —pese a todas las nostalgias— es el «natural», pues obedece a leyes inmanentes, «emancipadas» de la tutela religiosa y política. Lo que es incapaz de percibir es la estrecha y coartada base sobre la que se desarrolla esa libertad (OME XXII, 34 s., cfr. OME XXI, 183 s.). No son las «necesidades», las exigencias de las personas quienes determinan la evolución emancipadora. Es la industria quien produce por delante e independientemente de las «necesidades» y de toda «naturaleza». Ella hereda con energía la consigna feudal

---

ataques contra el lujo no son sólo inconsciencia de este contexto por parte de intelectuales situados fuera del proceso material de producción, sino también exigencia, bien inconsciente, de nuevas condiciones de producción.

de frugalidad para las mismas masas a cuyas necesidades pretende servir.

Y, sin embargo, en el texto de Hegel que estamos analizando se encuentra la base de la conciencia de que ni siquiera las personalidades o los grupos privilegiados, sean aristócratas o burgueses, son el sujeto de la historia. El desarrollo impetuoso de las necesidades no depende de las voluntades o bien se identifica con ellas en una forma indefinible, como una evolución calificable éticamente, pero a la vez necesaria. La burguesía se cree la intérprete autorizada, pero no simplemente la creadora de las leyes «emancipadas» del nuevo mundo humano.

Los restos de la metafísica tradicional son aquí los encargados de tapar el hueco, la pregunta abierta por la enajenante autovaloración del capital, que se generaliza por doquier. Así Locke y Leibniz hacían de la 'uneasiness' y las 'petites perceptions' el motor no sólo del progreso, sino de toda vida intelectual, humana, como una realidad incluso metafísica. La *Etica* de Spinoza (Pars IV, Prop. XVIII) no había dicho otra cosa. Ferguson refleja con especial claridad este arranque teórico de la teoría de las necesidades, viendo su función en la forma más optimista y racional: «Un ser que no sintiera ningún mal o no tuviera necesidades no podría tampoco disponer de resortes que le impulsaran a la acción.» [40] La justificación del capitalismo es que se trata de un impulso y, como tal, divino. Su cielo son los dividendos. Su devoción, la euforia. La esquizofrenia, la misma fuerza con que se autocensura su fuerza incontenible.

Lo que el sentido ilustrado de las necesidades tiene para nosotros de exótico radica por de pronto en su inocencia —o al menos enorme vaguedad— acerca de los cambios en la estructura social de la producción que instrumentalizan el desarrollo de la demanda. El tono metafísico de Leibniz queda relativamente en un segundo plano hasta el Hegel posterior. En el ambiente del joven Hegel —por ejemplo, Fergu-

[40] *Institutes of Moral Philosophy.* ²Edinburgh, 1773, 123 (traducción alemana: *Grundsätze der Moralphilosophie.* Leipzig, 1772, 114).

Para la función del concepto ilustrado de utilidad, vecino en este contexto del de necesidades, cfr. Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières.* Paris, 1971, 428 ss.

son, Garve— el tema de las necesidades es sobre todo una afirmación de los hombres reales frente a la jerarquía feudal y su estática ideología abstracta. El siglo XVIII, que acusa al Racionalismo de haber vinculado la inalienable autonomía de la persona a la metafísica, la substancia, la infinitud, substituirá la confrontación pascaliana con el infinito por la infinitud cambiante de las «necesidades» humanas, la inconmensurabilidad de los «destinos» individuales y el «sistema de la felicidad», única construcción especulativa capaz aún de entusiasmar a los ilustrados. El sentido empírico y destructor de este tema de las «necesidades» para el mundo tradicional del Espíritu se hace evidente en su prolongación exotérica en nuestro «standard de vida» o en la creciente absorción de la política por los problemas del «consumo». Aquí mismo aparece también su sentido ideológico, el encubrimiento que lleva consigo la autoidentificación de la burguesía con la «naturaleza», de los intereses del capital con las «necesidades». Y, puesto que son idénticos, cuando las necesidades vulgares del pueblo no coincidan con los intereses superiores, su sacrificio es sólo aparente; en todo caso —como hoy se dice— en otro sistema sería aún mayor. [41]

De todos modos la Ilustración en bloque no fue tan ingenua. A las lecturas de Hegel pudiera haber pertenecido una recensión en la Allgemeine Literatur-Zeitung de junio de 1788 (poco antes de la redacción del *Sobre algunas diferencias)* sobre la obra de Karl Traugott Thieme, *Über die Hindernisse des Selbstdenkens in Deutschland* ([Sobre los impedimentos para pensar por sí mismo en Alemania], Leipzig, 1788). Thieme reducía la política, en el sentido del socialismo utópico del 1800, a la satisfacción de las necesidades:

«La relación primaria del hombre con el Estado se basa en el fin último de la vida social. Esta consiste en el mayor aumento posible de la felicidad, es decir, de la satisfacción fácil, mejor, segura, total de todas las necesidades. Solidaridad ['Gemeinschaft'] es, por tanto, el alma que debe vivi-

[41] Esta identificación inmediata del interés privado con el colectivo, típica desde la ideología ilustrada, ha sido criticada años después por Hegel en el ejemplo de los Estados Unidos: vid. Jacques D'Hondt, *Hegel secret.* Paris, 1968, 218 ss.

ficar toda sociedad. Todas las necesidades de cada uno de los miembros y de todas sus fuerzas tienen que acumularse en una suma.»

El recensor comenta: «Aquí se encierra desde ahora el fundamento de todos los sofismas con los que se justifica el despotismo más duro. En efecto, sólo se necesita ya añadir que el camino más natural y seguro para la cooperación universal de todas las voluntades y fuerzas —también exigida por nuestro autor— es el de que los planes para el bien común broten de *una* cabeza —ya que él encuentra posible y natural así mismo que uno inspire a los demás—, y ya tenemos todos los fenómenos del despotismo más opresivo, bajo las apariencias del Estado más de derecho que pueda haber: fenómenos de los que la experiencia contemporánea [del despotismo ilustrado] nos ofrece más de un ejemplo.»

Esta crítica de la función política de las necesidades se dirige tanto contra el despotismo ilustrado como contra la teoría del Estado del *Leviathan*. Prescindiendo aquí de las ambigüedades que connota su antimaterialismo, en todo caso tal crítica tiene su lugar en una corriente perceptible dentro de la Ilustración, que desarrolla una valoración negativa del proceso creciente de las «necesidades»:

«Sólo en mis buenos tiempos he viajado a pie y siempre fue una delicia. Pronto las obligaciones, los negocios, un equipaje que llevar me han obligado a hacer el señor y tomar un coche: las preocupaciones devoradoras, las complicaciones, el malestar se han subido a él conmigo, y desde entonces, mientras que antes no sentía en mis viajes más que el placer de ir, ya no he sentido sino la necesidad de llegar.» [42]

Rousseau, el más radical, no se halla de ningún modo solo en esta posición; otros muchos ilustrados la aceptan y se la hacen propia. Así Isaac Iselin (1728-1782), cuya *Historia de la Humanidad* parece haber influido perceptiblemente sobre el Hegel de Stuttgart y precisamente en lo que se refiere a las necesidades. [43] Típico ilustrado y oligarca

[42] Rousseau XIX, 8 s.: *Las Confesiones*. Trad. R. Urbano. Madrid: Daniel Jorro, 1923. I, 6.

[43] La caracterización cultural de nuestra situación y su división por sus «necesidades multiplicadas» puede encontrarse literalmente (Iselin II, 8), o bien términos como «multiplicación ilimitada de las necesidades» (II, 354), «conceptos multiplicados» (II, 4), «intenciones multiplicadas» (II, 29), «se

burgués, moralista y político activo, recibió de Rousseau un fuerte impulso humanitario y sentimental, pero asimilándolo en un marco leibniziano y sometiéndolo a una filosofía de la historia de claro optimismo represivo, como progreso de la tiniebla sensual a la luz de la razón. La función teórica de las necesidades se halla en él ampliamente expuesta y precisamente en el contexto de la transición de la barbarie a la sociedad burguesa, así como de la Edad Media al «estado de moralidad».

El talante ideológico, optimista, leibniziano de Iselin se muestra en su ceguera para con las relaciones sociales en cuya forma existen las necesidades; éstas son vistas meramente como algo psicológico y metafísico, y como tal se les atribuye el papel determinante del progreso: *el* hombre como sujeto de la historia, administrando en armonía ética y natural las pulsiones, por así decirlo, divinas. Y, sin embargo, Iselin puede también asimilarse eclécticamente la crítica de Rousseau.[44] Lo que hace es dirigirla contra la economía feudal de ostentación y consumo que practicaban las cortes europeas —calificada como «barbarie»—, sin duda por comparación con el estilo burgués racional, sobrio, dedicado a la inversión y producción. El aspecto negativo de las necesidades queda reducido por el burgués Iselin a un vicio de sus enemigos, la aristocracia de sangre y tierra, y con ella descalificado como un episodio accesorio de la historia:

«El lujo extravagante, la monstruosa opulencia, el desenfreno desbocado y otros desórdenes de nuestros días no son, por tanto, más que restos refinados de la barbarie. Sus influjos corruptores dificultan infinitamente a cada hombre el avance hacia la verdadera perfección, limitan el objeto de sus sentimientos a sí mismo y con la multiplicación desmedida de las necesidades amenazan con ahogar casi absolutamente

multiplicaron los objetos que podían excitar su deseo» (II, 28). Los pasajes en que Iselin desarrolla ideas que corresponden al *Sobre la religión* son bastante numerosos. Vid. *Diagnóstico* 131-135.

[44] Pese a su esquema evolutivo de la historia, Iselin acepta ocasionalmente la confrontación con los primitivos —así, con el ejemplo de los indios californianos (II, 6 s.)— como instancia crítica para el presente de la razón (incipiente). Lo mismo vale de Garve y más aún de Meiners con su interés etnológico. Una vez más se ve lo insuficiente que es etiquetar a la Ilustración de abstracta.

todo precioso germen de la verdadera amistad, de la filantropía, del espíritu público, de la justicia, de la honradez y de toda virtud social, y con hacer triunfar en todas las almas el egoísmo brutal y la ambición más rastrera.» [45]

Ya sólo falta guillotinar a los nobles en nombre de la virtud.

El artículo de Garve, en el que tanto se apoyó Hegel para escribir el *Sobre algunas diferencias*, muestra acentos negativos semejantes a los de Iselin (Garve 136). Pero esta vez predomina una apreciación neutra del sentido de las necesidades como característica del mundo moderno: el lenguaje actual, con el nivel de abstracción que ha alcanzado, «ha llegado a ser en nuestro mundo con respecto a las necesidades y bienes del espíritu —es decir, para las ideas— aproximadamente lo que el dinero es con respecto a los bienes y necesidades exteriores: una especie de signo convencional» (Garve 153). Garve considera también que «la comunicación de las ideas [es] el único vínculo de la sociedad»; pero añade significativamente que tal vínculo «sólo es posible en cuanto el propio interés calle y estén satisfechas las necesidades». [46]

Pese a la última formulación, que representa el moralismo con el que Garve enfoca el problema, y pese a la neutralidad ingenua con que es constatada la función del dinero en el primer texto citado, Garve es consciente, espontánea y confusamente, de que por desgracia las necesidades en su inmediata forma personal no determinan simplemente la historia. Su subordinación al dinero, como la de las ideas a la abstracción, preludia el tema del bosque sagrado convertido en leña para cortar, que luego estudiaremos.

El final de la Aufklärung no se conforma ya con el asistematismo e indecisión de estas valoraciones ilustradas. Pero el último atisbo trágico que hemos visto queda soterrado en el mismo Garve por su interpretación ética sobre un fondo metafísico. La ideología burguesa celebra su apoteosis en el Idealismo alemán. Las *Suposiciones sobre el comienzo de la historia de la Humanidad* de Kant (1786), seguidas por Schiller en *Algo sobre la primitiva sociedad humana al hilo*

[45] II, 354. Cfr. *Filosofía del Derecho*, § 195.

[46] Garve 128. Cfr. 137, 152. Cfr. también sus *Versuche über verschiedene Gegenstände*. Breslau, 1792. I, 703 ss.

del documento mosaico (1791) sistematizan el tema de las necesidades como el vehículo que conduce de la Humanidad en cuanto «especie natural» a la Humanidad en cuanto «especie ética».[47] Con Ferguson las necesidades son el factor hominizador por excelencia, con Iselin la moralidad es un estado histórico producido en el desarrollo de las necesidades. Lo que Kant reflexiona expresamente es la dinámica del principio de realidad, como diría Freud, en cuanto constituyente de la conciencia, y la duplicidad fundamental de una psicología, que es a la vez espontánea y refleja, constituida por el trabajo sobre la base del principio del placer, en la que la razón misma emerge de una naturaleza que le abarca y constituye (ciertamente la razón kantiana se proyecta en la naturaleza como su propio arquetipo). Esta tensión se convierte ahora en tema central. Pocos años después la «teleología» kantiana se añadirá a la «providencia» ilustrada: lo divino, la totalidad inaprensible, es la forma sistemáticamente activa de la razón (cfr. *Briefe* I, 20). Según la *Idea de una historia general en el sentido de civilidad universal,*

«En una arcádica vida pastoral, llena de concordia, satisfacción y amor mutuo, todos los talentos se quedarían eternamente en germen. Los hombres, buenos como sus borregos, apenas darían a su existencia más valor que el que tiene su ganado. Serían incapaces de dar un contenido a la creación vacía mediante la finalidad de su naturaleza racional. Así que ¡gracias a la Naturaleza por la discordia, por la vanidad antipáticamente competitiva, por el ansia insaciable de poseer o también de dominar! Sin ellas todas las excelentes cualidades naturales de la humanidad dormirían eternamente en potencia.» [48]

«El hombre pasó del período [pastoril] de la comodidad y la paz al del *trabajo y la discordia,* como paso previo a la reunión en la sociedad.» [49]

«La *edad de oro* se presenta como la liberación de todas las necesidades que nos creamos imaginariamente, que nos impone la opulencia, como un satisfacernos con lo que sim-

[47] Kant VIII, 116 s.: *Kant, Filosofía de la Historia.* Ed. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1941, 91.
[48] Kant VIII, 21: *op. cit.,* 47 s.
[49] Kant VIII, 118: *op. cit.,* 80.

plemente requiere nuestra naturaleza, una igualdad de todos los hombres y una paz permanente entre ellos, en una palabra: el puro disfrute de una vida sin preocupaciones, soñadora y perezosa o gastada en un juego infantil. Lo que demuestra esta nostalgia vacía, que hace tan atractivos los Robinsones y los viajes a las islas del Sur es el cansancio que siente de la vida civilizada el hombre pensante, cuando sólo busca *disfrutar* de ella»; en cambio «la razón le recuerda que a la vida hay que darle un valor mediante los propios *actos*.» [50]

La filosofía del Hegel posterior responde a esta problemática, cuando concluye:

«Ya sin contar con el momento de liberación que hay en el trabajo, es una representación falsa la que se imagina al hombre en un, así llamado, estado de naturaleza, en el que sólo habría tenido simples necesidades materiales, como las llaman, y necesitado para satisfacerlas simplemente de los medios que le otorgaba una naturaleza casual; un estado en que, con respecto a las necesidades, vivía en libertad. Y es que la necesidad natural como tal y su inmediata satisfacción no serían más que el estado de la espiritualidad perdida en la materia y, por tanto, de la barbarie y la esclavitud, mientras que la libertad consiste exclusivamente en la reflexión en sí de lo espiritual, en su distinción de lo natural y su reflejo sobre ello.» [51]

Las necesidades tienen aquí una historia. Pero el conti-

[50] Kant VIII, 122: *op. cit.*, 87 s.

[51] *Fil. del Derecho* § 194. Cfr. § 198 ss., *System der Philosophie*, § 524 ss. Treinta años antes las *Lecciones sobre la condición del intelectual* de Fichte (Fichte I-3, 62 ss.) habían formulado en los mismos términos, siguiendo a Kant, la crítica del estado de naturaleza y de su nivel primitivo de necesidades. Objetivo expreso de esa crítica era Rousseau, y a él parece referirse también en primera línea el texto hegeliano. Al carácter bárbaro, animal de las «necesidades» en los comienzos le va sucediendo su incorporación en la consciencia; por lo tanto las necesidades se hallan sujetas a cambios cualitativos, como ya lo reconocía el eclecticismo de Iselin, pese a sus matices rousseaunianos. El que estos cambios cualitativos, o sea el carácter histórico y no meramente metafísico de las necesidades, se halle regido por la Razón, el Espíritu, es ciertamente también un presupuesto general de la historiografía ilustrada y del mismo Hegel; pero no debe ser identificado necesariamente con la negación de la historia. En Kant este enfoque se halla cerca del materialismo: la Naturaleza (implícitamente divina) es afirmada directamente como el movens del que, en una dialéctica insinuada, forma parte el mismo hombre.

nuo inmanente en que les encierra la lógica del concepto (cfr. § 190 de la *Filosofía del Derecho)* impide ver las determinaciones reales a que hoy se hallan sometidas. La comprensión real de sus concreciones no puede desarrollarse más allá de una intuición.

También el sentido especulativo que «necesidad», en singular, cobra en Hegel,[52] es prolongación del punto de vista ilustrado. Leibniz veía en el fondo de las necesidades el impulso imperceptible, pero poderoso, de la idea hacia la luz perfecta; Iselin transformaba la teoría leibniziana transponiéndola a la historia. Pero sólo el Idealismo realiza la lógica que esa transposición implica, dando a la idea un movimiento objetivo. Según la *Filosofía del Derecho* las necesidades *abstractas* se revelan en su proliferación corrosiva dentro de la fase capitalista (descrita objetivamente, por ejemplo, en § 199 s., § 243-247) como mecanismo inconsciente del Espíritu, abocado a la *realidad* de un Estado que le dé su dimensión espiritual, divina. Así se reconcilian antagonismos y bloqueos sociales a muerte, que cierran el paso a una nueva humanidad (§ 195, § 243). La *Filosofía del Derecho* sigue unida a Leibniz y Garve por la tendencia contemplativa con que la acción del nuevo sujeto (el mismo de estos antagonismos) se enfrenta a esa amarga situación. Un Superego dominador —social y personal— es así el encargado de recuperar para la conciencia una vida plenamente humana. La mediación consciente del aspecto consciente e inconsciente, incontrolable, de las necesidades es así prevista, pero sólo a la sombra de la *Idea* del *Estado.*

La decisión heroica de Kant y Schiller por la acción emancipada con que nos construimos nuestro propio mundo reconstruyendo a la vez la naturaleza, se pierde en la misma confianza especulativa que encorseta el proyecto de esa acción soberana. La fantasía creadora de humanidad postulada por los «germanistas» del XVIII y con ellos por Hegel, busca cristalizar en una «nueva mitología», en una representación definitiva, que se postula —falsamente— idéntica con la producción infinita. Tal será exactamente la bivalencia del Idealismo absoluto.

[52] *Ciencia de la Lógica,* l. III, secc. 3: La Idea, cap. 1: La Vida, B: El proceso de la Vida. *Philosophische Propedeutik,* § 25.

UNIV. COMPLUTENSE

El progresismo de la Aufklärung

La matriz represiva de este Idealismo se perfila claramente en el *Sobre algunas diferencias*. La tiranía de las necesidades es limitada, como hemos visto, a las clases inferiores y valorada negativamente; su lugar es el pueblo, las clases superiores se determinan por el espíritu, por el sistema que se dan éticamente a sí mismas. La correlación entre idealismo y aristocratismo, aun si éste es burgués, no puede ser expresada con más ingenuidad.

Sólo la imaginación de los selectos es capaz de gustar la poesía «elevada» y «conmovedora» de un Klopstock, mientras que la fantasía del pueblo está ocupada por «tradiciones extravagantes». Sólo de las clases superiores salen poetas y el mal está precisamente en que *ellas* han perdido el contacto con el pasado. De ellas, por tanto, cabe esperar la renovación, no del pueblo.[53] Años después, en plena fase «republicana», Hegel denunciará en su traducción y comentarios al panfleto de Cart la opresión de la clase campesina por la oligarquía de Berna. Pero esa opresión es fundamentalmente política y los campesinos son en primera línea los propietarios. Si su *Diario de viaje por los Alpes Berneses* —escrito por la misma época— recoge atentamente la miseria del tradicional campesinado bajo europeo, tampoco se interesa por ella. El embrutecimiento, la malicia de estos paletos son registrados junto con su miseria, situándola automáticamente fuera del campo de interés de Hegel.

Nunca alcanzó Hegel la sensibilidad social de Garve y menos aún en sus primeros años de estudio. Los acentos político-críticos con que Garve se vuelve contra el desprecio en que es tenido el pueblo, no han dejado huella en el *Sobre algunas diferencias*. La comparación de *Dok* 49 s. con Garve 124-131 es a este respecto significativa. No ha sido recogido ninguno de los extensos pasajes en que Garve se

[53] La idea reaparece acentuada en un paralelo de Tubinga a *Dok* 48 s.: Nohl 358. Sólo que en Tubinga la cualidad de hombre elevado por encima del pueblo está menos expresada en términos tradicionales ('Stände' —estamentos— en *Dok* 49 s.) y más por el «corazón» (Nohl 358); es decir, se halla vinculada de hecho más claramente a la burguesía.

vuelve expresamente contra las distancias sociales y más aún contra las desigualdades económicas, que son conjuntamente las responsables de que el pueblo se haya convertido falsamente y contra la «naturaleza» en despreciable. Si alguna punta de crítica política hay en *Sobre algunas diferencias*, ésta es más bien involuntaria: Hegel refleja ahora la burguesía alemana de fines del siglo XVIII con la misma fidelidad con que en Jena reflejará —incluso llevándolo ad absurdum, pero sin intención crítica— el «Estado nacional» que se perfila tras la tramoya de la Europa napoleónica. (Cfr. Ros 132-141)

A los dieciocho años Hegel es un aristócrata, que cree en la supremacía de la idea y de los que son capaces de cultivarla. Sabemos que, aunque ahora sea demasiado joven, pocos años después tendrá violentas discusiones con su padre en defensa de la Revolución francesa. Ciertamente se trata de un aristócrata *burgués;* es decir, abierto y dispuesto a comunicar lentamente a los demás la —su— racionalidad, y ambas son indistinguibles. Más precisamente, ¿qué racionalidad es ésta? Aquí aún una racionalidad humanista, personal, ética, teológica, más cerca del Racionalismo del siglo XVII que del pragmatismo. Este se halla frente a ella como cualidad exclusiva de las clases inferiores. Sólo más tarde percibirá Hegel que ambos extremos son correlativos y componen juntos la privilegiada interioridad burguesa. En el ambiente de Stuttgart ésta considera aún que esa extrema tensión le es externa. El burgués se sigue viendo con los ojos de la aristocracia, a la que sirve en la Alemania retrasada de fines del siglo XVIII. Hará falta que el aire de la Revolución cruce sobre el Rin para que sea capaz de superar esta sujeción y percibir como la esencia de su realidad histórica, inscrita en la subjetividad burguesa, lo que veía separado en cultura y plebe.

Esta intrincada mezcla de feudalismo y burguesía caracteriza en mil matices la posición de la Aufklärung, pero no es ajena tampoco a la Ilustración francesa. Correlativamente, la posición agresiva de ésta es perceptible también en Alemania. En realidad la mayor parte de la Aufklärung estaba de acuerdo, según vamos viendo, con la línea ilustrada volteriana en la superioridad de las clases cultas, no de la no-

bleza como tal; aquí radicaba la punta política de su teoría cultural. [54] Pero esta teoría presentaba aún otra punta polémica, más indecisa e implícita, que sólo porque el pueblo no era siempre considerado como un beligerante serio [55] no se puede decir que iba dirigida contra éste: la burguesía pensaba heredar la autoridad de una sociedad autoritaria en nombre de la libertad y la razón. Esta era una contradicción inmanente, que se manifiesta en la falta de unanimidad de la Aufklärung tardía sobre el lugar que le toca ocupar al pueblo en la nueva sociedad.

Iselin, por ejemplo, pensaba en una ilustración general como la tarea del presente; pero tenía, desde luego, al pueblo por bárbaro cultural y éticamente: «El despotismo era la única forma de gobierno aceptable en tiempos y pueblos en los cuales casi sólo uno o a lo sumo pocos podían ser virtuosos o ilustrados.» (II, 96) Y «nosotros estamos ... más cerca de la barbarie que de la verdadera humanidad» (II, 378). O sea, antes despotismo que democracia hoy. «¡A qué inaccesible altura sobre el punto de vista de la masa no se encuentra lo verdaderamente grande, noble, útil!» (II, 313) Sólo «desde hace apenas medio siglo comienza a extenderse una luz clara y suave, que alumbra los ojos de un puñado de filántropos y calienta sus corazones» (II, 374).

Ya vemos hasta donde llevaba Iselin su conciencia elitaria. No es extraño que la ilustración tuviera que ser realizada por una monarquía (II, 312-317), a pesar de que «en ningún sitio habita más la barbarie que en la mayoría de los ministerios y consejos» (II, 365, 371). ¿Inconsecuencia, disimulo? Más bien exigencia a la monarquía de seguir los sabios consejos de ese nuevo «puñado de filántropos» nacido del comercio y la naciente industria.

Iselin no era de ningún modo una excepción, una figura aislada. Mendelssohn y Nicolai la compartían. [56] Pero en éste

[54] Sobre las teorías políticas ilustradas que le fueron más accesibles a Hegel en Stuttgart, vid. *Diagnóstico* 395. Cfr. Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Frankfurt, 1969, 177-186.

[55] Sí, a veces. Vid. ya el preludio de la crítica ilustrada al Jacobinismo en Iselin II, 376 s.

[56] Iselin II, 204 s. Moses Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt aufklären?*, en Berlinische Monatsschrift, 4 (1784), 193-200. Friedrich Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre*

el concepto de «nación» cobra un predominio funcional sobre el de «estamentos». En ninguna de las lecturas de Hegel aparece con tanta claridad el punto de vista de la burguesía alemana, su punta polémica antiaristocrática y su ambigüedad frente al pueblo bajo: la burguesía es presentada como el lugar desde el que la luz de la razón tiene que extenderse al pueblo y a la nobleza, ciertamente bajo la dirección de un monarca ilustrado. La función del Estado en esta teoría está indicada sólo indirectamente; pero es bien clara. No pasará mucho tiempo y la misma Revolución francesa prohibirá las asociaciones obreras. En Lyon la burguesía incluso se aliará desde el primer día de la Revolución con la nobleza, en parte industrializada, contra el proletariado (un caso con correspondencia generalizada en la Prusia del siglo XIX).[57]

Ciertamente en el último cuarto del siglo XVIII se dejan oír también tonos violentos. Garve era bien moderado en comparación con la crítica de «Abdul Erzerum» en las *Nuevas cartas persas*.[58] Y si estos acentos no llegan a hacerse predominantes, cobran de todos modos su importancia. El pensa-

1781, t. V (Berlin, Stettin 1784-1785), 206 nota; este pasaje ha sido extractado por Hegel.

[57] OME XLI, 387 s. Medio siglo más tarde, en el apogeo de la burguesía, sus principales representantes, que habían dejado batirse en la calle a estudiantes, campesinos, tejedores y pequeños burgueses por las ideas de 1789, se distanciarán definitivamente de un movimiento emancipador que inunda ya las clases inferiores. La ambivalencia de la actitud burguesa frente a la plebe ha sido caracterizada brillantemente en una galería de personajes desde Rienzo a Robespierre por Max Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung*, en *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt/M, 1968, II, 13-62.

[58] *Abdul Erzerums neue persische Briefe* (Wien-Leipzig, 1787) se ocupan desde el punto de vista herderiano del mismo tema literario que Garve y Hegel; pero la violencia del Sturm und Drang se transmite en ellas consecuentemente a la sociedad: «Vuestra poesía... no se basa en la estirpe y tendencia originarias, no ha ido creciendo armónicamente con ellas a través de todos los abismos y revoluciones, no es una creatura determinada por el espíritu interior del pueblo, aplicable a sus pasiones y convicciones, a costumbres y actividad vital.» Más claro aún: «Lo que estos alemanes fanfarrones son es esclavos acostumbrados a la servidumbre, que no pueden aguantar el aire de la libertad. Ya se hallaban cerca del momento en que el orgullo y la conciencia de sí mismos comenzaban a avergonzarse de imitar, ya se había despertado el impulso de autonomía y afirmación del propio carácter, cuando un genio de desgracia devolvió de la orilla del Sena a príncipes semigalos y les susurró que eran los protectores del espíritu alemán. La gente se arrastra hoy humildemente ante su cetro, está pendiente de sus órdenes y rivaliza por sus favores; olvida que no hay otro tribunal para la poesía que el de todo un pueblo y que

miento del período entre Lessing y Garve es menos tímido e indeciso de lo que se suele creer. La situación de la burguesía alemana estaba retrasada; su evolución es en cambio notable. Lessing, Garve, Moser el joven, la burguesía en bloque era consciente de un cambio inaudito a lo largo del siglo, de una evolución impetuosa. Desde 1729 Halle tenía su cátedra de economía política y desde 1750 se enseñaba estadística en Göttingen, la cameralística desarrollaba buenos estudios económicos y en sitios como Hamburgo los intereses burgueses se hallaban establecidos sólidamente.

Alemania carece por entonces de una gran ciudad como París, capaz de desarrollar un amplio foro de consumentes literarios y con él escritores dependientes sólo de su público. Pero al amparo de la cultura francesa, por ejemplo, importada por Federico II de Prusia, y en las formas prudentes que impone la situación, la burocracia palatina, especialmente pastores protestantes y profesores, desarrolla constantemente el pensamiento ilustrado. Mientras que en Francia la universidad se mantiene en un estado miserable y despreciado como baluarte del pasado —la misma situación que al comienzo del siglo había inducido a Leibniz la fundación de la Academia de Berlín frente a la universidad alemana—, la nueva fundación de la universidad de Halle lleva el peso del progreso intelectual en la primera mitad de la Aufklärung.

ésta es una obra demasiado grande como para que el aplauso de uno solo pudiera ser su corona.» «No hay más que una poesía y ésta es el canto de victoria y sufrimiento de los héroes patrios y de las tribulaciones patrias.» (Cit. por la Allgemeine Literatur-Zeitung, noviembre 1787, n.º 264ª, p. 308 ss.)

El violento irracionalismo de esta obra le aleja ya de la Ilustración, pese a todo lo que aún le une a ella ya en el mismo título. Su concepción de la libertad es a la vez subjetiva y colectiva de un pueblo, típicamente burguesa en cuanto enlaza inmediatamente la degustación de la propia subjetividad con la liberación universal. Así hablaba entonces la juventud revolucionaria. Cfr. Justus Möser, *Patriotische Phantasien*. Berlin, 1786.

Tras la violencia de los revolucionarios a lo Wilhelm Friedrich von Meyern (el verdadero «Abdul Erzerum») se oculta no sólo una insatisfacción romantizante, sino a veces —como es aquí el caso— vasta cultura y penetración crítica. Esto último es lo único perceptible en el Hegel de Stuttgart. Ciertamente incluso entonces el cielo sereno de la Allgemeine Literatur-Zeitung —que, naturalmente, tenía que desaprobar semejantes tonos jacobinos— se veía obligado a dejarse surcar de vez en cuando por un relámpago de éstos: el «interno espíritu del pueblo», lo determinante de las «necesidades» populares para la poesía, la originalidad antitradicional y democrática. También esto pertenece al ambiente de Hegel en sus primeros años.

Otra nueva fundación, la universidad de Göttingen, dará el tono intelectual y científico en la segunda mitad del siglo y no sólo en Alemania.[59] Esta universidad es tomada como modelo en Inglaterra y Rusia; oficiales franceses asistirán a sus clases durante la ocupación de 1757. El psicologismo inglés, la mentalidad histórica, los nuevos métodos científicos se desarrollan en Alemania sobre todo a partir de este centro. Sus profesores, Schloezer, Spittler, Meiners, Feder (y su amigo Garve desde Breslau), etc., aparecen entre las lecturas del primer Hegel. Por último, Hegel mismo será uno de los primeros profesores de la universidad humboldtiana de Berlín, que marcará con su sello el desarrollo científico del XIX alemán.

Con mucha más solidez y extensión que las instituciones académicas el desarrollo constante de la agricultura, la industria y la tecnología forma el trasfondo de un gran optimismo. Las crisis catastróficas en las últimas décadas del siglo no lo sacuden. Por el contrario, revelan la incompetencia del antiguo régimen frente a las nuevas fuerzas productivas. La burguesía, no siempre afectada ni siquiera de rechazo por las terribles hambres, vio sin embargo en ellas la confirmación de sus planes renovadores y benéficos, en contraste con la irresponsabilidad derrochadora de los soberanos. La idea de libertad se dirigía así contra las cortapisas económicas y una servidumbre cada vez más anacrónica. El Sturm und Drang agudizó y exasperó la polémica ilustrada contra el feudalismo, elevando la subjetividad privilegiada al puesto de defensor de los pobres.

Ni siquiera la fidelidad a la tradición es sólo un factor pasivo: el protestantismo representa una tradición nacional capitalista de libertad, los pietistas suabos, sobre todo los Moser, son un ejemplo de independencia política sobre bases tradicionales; la flexibilidad del protestantismo —como la forma tradicional correspondiente a las nuevas relaciones de producción— le permite recoger la Aufklärung, al menos parcialmente, y también a él debe ser atribuido el acento

[59] Vid. Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris, 1973, 165 s., 160 s. Goetz von Selle, *Die Georg-August Universität zu Göttingen 1737-1937*. Göttingen, 1937. Ciertamente, la universidad alemana de entonces no se puede medir en modo alguno por los ejemplos de Göttingen y Halle.

subjetivo de la Aufklärung, no sólo a una específica «Misère der deutschen Bürger». [60]

Las articulaciones centrales que estructuran el progresismo de la Aufklärung que Hegel recibió en Stuttgart son comunes a toda la Ilustración. El núcleo de la protesta de «Abdul Erzerum» está formado por la primera de ellas, la PATRIA. La patria es tendencialmente una comunidad desde la base, no desde el monarca; ciertamente la base se define por los intereses de la burguesía, cuya expansión es inconciliable con el irracionalismo de los pequeños príncipes alemanes, de las múltiples barreras que alimentan el decrépito régimen feudal. Así hacia fines de siglo un evidente sentido dinámico liberalizador y un sentido democrático más ambiguo caracterizan la idea nacional. Correspondientemente incluso en escritores tan neutros políticamente como Schröckh, el término 'Patriot' está dotado de una carga sumamente valorativa *(Kirchengesch* I, 42).

El segundo elemento es el psicologismo y MORALISMO con que son evocados los problemas político-sociales, de acuerdo con el nuevo sujeto del desarrollo económico. Las nuevas formas de dominar productivamente la naturaleza requieren nuevas formas de autodominio y de dominación política. En las clases inferiores serán, junto con esta nueva dominación, nuevas formas de internalización religiosa y moral; en las superiores, sobre todo la ética, al menos hasta el fin de la fase liberal. [61] Garve decía de la Etica que era «precisamente

[60] MEW III, 176 s. Cfr. Alexander Schlingensiepen, *Das Sozialethos der luterischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution.* Göttingen, 1967. Prescindiendo aquí de cuál fue exactamente la relación entre el subjetivismo protestante y el estado miserable de la burguesía alemana —correlación, efecto o causa— Hegel mismo la notó: «Era un limitarse a un dominio muy ordenado de la propiedad de cada uno, un contemplar y disfrutar de su pequeño mundo totalmente sumiso y, por consiguiente, también un anonadamiento y elevación de los pensamientos al Cielo que reconciliaba esa limitación.» (*Schr. z. Pol.*, 140: HEJ 402)

A la religión mística le corresponden las relaciones de producción precapitalistas, en que cada uno, de no ser un proletario (y éstos no le interesan a Hegel), disfruta de su pequeño dominio, la situación de una burguesía estamentaria en conjunto débil en una Alemania dividida por mil fronteras. Cfr. Reinhard Rürup, *Johann Jacob Moser.* Pietismus und Reform. Wiesbaden, 1965.

[61] Cfr. Max Horkheimer, *op. cit.*, 32 s., 229. A desarrollar este aspecto de la Ilustración ha dedicado Reinhart Koselleck una conocida obra: *Crítica y crisis del mundo burgués.* Trad. R. de la Vega. Madrid: Rialp, 1965.

el trabajo que hago con más gusto y mejor» [62] y fue uno de los introductores principales del moralismo inglés en la Alemania de fines del siglo XVIII; su atención por lo empírico, sociológico y político, aunque irreductible a la moral, tiraba de esos terrenos hacia ella en una forma ciega aún a los factores que no pudieran ser comprendidos o bien como necesarios por naturaleza o evolución natural o bien como

---

Por desgracia, Koselleck reduce furiosamente todos los datos históricos a su dirección preestablecida. El moralismo ilustrado no habría sido, según él, más que un arma de propaganda política para conquistar el poder. Ahora bien, si este carácter *también* de arma política es importante, el moralismo tenía para los ilustrados su lugar, que no era absoluto. Baste un ejemplo: cuando Iselin estructuró moralmente su *Historia de la Humanidad*, la crítica que tuvo que oír de los ilustrados de entonces fue que la moral no valía para explicar la historia; tal explicación era para Wieland —uno de los nombres aducidos por Koselleck— una charlatanería y Justus Möser la tachó de infantilismo (Hermann Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Leipzig, 1928, t. II, 240). La moral desempeña en los escoceses una función crítica también frente a las realidades burguesas, como ya hemos visto en Ferguson, y es igualmente el caso de Steuart; *La riqueza de las naciones* no sólo llega a predecir el hundimiento de Europa bajo el peso de la deuda pública, sino que explica y fundamenta económicamente al fin del libro 1.º cómo los intereses de los grandes burgueses son opuestos al interés universal; su crítica es aquí también ética. Y ya *La fábula de las abejas*, o vicios privados, beneficios públicos (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978) de Bernard Mandeville había confesado en su mismo título cuáles eran las pretensiones éticas de la nueva burguesía. En todo caso, y contra lo que metódicamente cree Koselleck, las intenciones no son aquí lo decisivo. La debilidad de la burguesía alemana apenas le permitía otra *conciencia* que la expresable en la tradición protestante y humanista, común con la nobleza. Y en plena disolución de los valores tradicionales apenas quedaba para esta conciencia otro apoyo y referencia universal que la interioridad ética. Koselleck no tiene en cuenta las condiciones económicas que producen el ascenso del nuevo sujeto, del nuevo cuerpo lleno de la producción, ni ve que las guerras de religión no fueron meramente un proceso político, sino también económico; pero aparte de esto tampoco supera el objeto de su crítica: su indignación por la hipocresía del moralismo lleva un claro acento moral, que le hace caer bajo su propio veredicto; su proceso de intenciones es moralismo metódico. Ya el *Anti-Dühring* (OME 35, 153 s.), pese a su esquematismo en este punto, comprendía el moralismo burgués mucho más objetivamente. Derivar el absolutismo de las guerras de religión no sólo es parcial, sino que tampoco justifica hoy formas análogas. La cadena de identificaciones: revolución = guerra civil = guerra de religión = irracionalismo y caso destructivo, frente a absolutismo = orden = racionalidad, tiene validez sólo para los tiempos de Montaigne, y aun ésta muy relativa. Un gran contraste con Koselleck es aquí la caracterización de la moral burguesa por Horkheimer (*op. cit.* II, 235; cfr. *supra*, p. 15, nota 4), inalcanzada en su claridad por el mismo Max Weber.

[62] Cit. por la *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig, 1875-1912, t. VIII, 37.

personales; también él es un pensador burgués al cien por ciento. Y aún más claro es el caso de Iselin, para quien las desgracias de la época moderna son consecuencia de una inmadurez moral en una situación más evolucionada culturalmente. En la quinta edición de la *Historia de la Humanidad* decía ya expresamente del presente: «Incluso los incidentes más o menos trágicos, en parte también ridículos, que de algunos decenios a esta parte ocurren en Polonia, América, Inglaterra y en otros Estados menos importantes de Europa, no parecen ser sino perturbaciones atmosféricas de la moral; después que hayan causado más o menos estragos, terror o indignación, terminarán purificando el aire y produciendo felicidad y tranquilidad. Ellos parecen justificar la conjetura de que Europa se halla con mucho en la mayor crisis desde que comenzó su civilización; y, muy lejos de ser el peligro que apocados observadores ven en ella, más bien nos abre perspectivas consoladoras y esperanzadas.» (II, 380)

Del mismo modo habría hablado un banquero francés en tiempos del Directorio. Para Iselin, que escribe estas líneas en 1786, no cabe duda de que «podemos» mirar confiados al futuro: la burguesía, representada por los «ilustrados», podrá controlar el paso del estado feudal al burgués. Y como el nuevo mundo es definido moralmente, su concreción política fluirá de esa esencia sin necesidad ni posibilidad de otro control, es decir: sin más control que las leyes inmanentes del lucro capitalista.

Nada más democrático que la virtud, como vio la Revolución francesa; nada más aristocrático, como bien vieron los griegos. Nada más universal que la RAZÓN; nada más elitario, cuando su acceso es reservado teórica y prácticamente a la clase con la que se identifica. Si la dialéctica inmanente a un nuevo aristocratismo en nombre de la democracia no era percibida clara y universalmente a pesar de su aparente evidencia, ello se debe no sólo a la inercia histórica, sino a que la burguesía era de hecho la única que poseía —ella la administraba en propio interés— esa razón «universal». La originalidad irresistible de la nueva forma de producción, cuya difusión coincidía con los intereses de clase de la burguesía, le daba a ésta la conciencia de hallarse a la cabeza de la Humanidad. Ella representaba las leyes univer-

sales, necesarias, en una palabra, naturales, con que la Economía Política vio funcionar la economía emancipada. Los preceptos de la burguesía representan la naturaleza frente a las clases inferiores; ellos se identifican al bien contra la corrupción —sea la disipación de los nobles o el desorden de la miseria—, a la razón contra la locura. Como ha notado Michel Foucault en su *Histoire de la folie*, incluso la intrépida filantropía revolucionaria de un Pinel, rompiendo las cadenas de los locos de Bicêtre, era tan tiránica como los grilletes que sujetaron a los locos en siglos anteriores.

Los tres elementos han sido material fundamental de elaboración para el Hegel maduro: NACIÓN, ÉTICA y RAZÓN componen un nuevo ideal: el Estado como suprema realidad, la única que alcanza el nivel de una ética en que se hallan mediados inviduo y universal, razón y empiría.

La maldición de Nietzsche contra los filósofos que salieron de la teología muestra aquí su razón. Sólo que no fueron ellos los culpables, sino en todo caso los administradores ideológicos de esa tremenda fuerza represiva que acompañó al fantástico desarrollo de fuerzas productivas insospechadas. La violencia del Idealismo alemán es tanto la de esta productividad desbordante como la del horrible tributo humano que exigió y sigue exigiendo.

4. LA LITERATURA MODERNA

Los párrafos siguientes del *Sobre algunas diferencias* manifiestan con especial claridad la dependencia de Hegel con respecto a Garve y documentan el enfoque psicológico de éste.

Lo que pretende la caracterización garveana de la historia moderna es en el fondo un diagnóstico total del espíritu de su tiempo (Garve 119 s.). La caracterización de la estructura social de las lenguas modernas está tomada precisamente con una intención de determinación psicológica a nivel de «naciones y épocas enteras» (Garve 138 s.). Reducidas a capítulos generales, Garve y Hegel señalan las siguientes características de la literatura moderna:

1. Desconexión frente a todo sistema del pasado (*Dok* 49).
2. Situación sofisticada, manierista. [63]
3. Dislocación entre forma y contenido. [64]
4. Insalvable distancia, psicológica y sociológica, entre escritor y público. [65]

A un nivel más psicológico-lingüístico Garve y Hegel distinguen en la literatura moderna:

1. Un estilo analítico, discursivo, que parte de los elementos mínimos, por contraposición a la simplicidad, que se atiene al dato originario. [66]
2. Falta de originalidad. [67]
3. Incomunicación entre lo aprendido y lo real. [68]
4. Capacidad de profundización. [69]
5. Reducción de la experiencia a un estrecho círculo social: el nuevo conocimiento racional y profundo no se extiende a toda la sociedad y, además, ha perdido el contacto estrecho con la naturaleza, según lo demuestra la estructura de las lenguas modernas. [70]

[63] *Dok* 49/l. 22-25; Garve 178, 188 s. Garve 133 y 188 aplica expresamente esta característica a la filosofía moderna. Bernard Teyssèdre (*Hegel à Stuttgart*, en Revue Philosophique 90 [1960], 219 s.) ha dado una falsa interpretación de estos paralelos; cfr. *Diagnóstico* 391 s.

[64] *Dok* 51/l. 19-23, 49/l. 16 s.; Garve 185-188.

[65] *Dok* 50/l. 30; Garve 118. Cfr. Garve 119, 135, 197. Hegel no ha recogido un acento marcado e interesante de Garve sobre los problemas de la literatura de consumo (Garve 137 s.).

[66] *Dok* 49/l. 18 ss.; Garve 176. *Dok* 49/l. 25-28, Garve 179 s., 170; cfr. Garve 177/l. 3-7.

[67] *Dok* 50/l. 1-4; Garve 168, 121. Cfr. Garve 135/l. 5 ss.

Dok 50/l. 3 s., Garve 153, cfr. Garve 153-160.

Dok 50/l. 4 ss., Garve 168, 154.

La comparación de las palabras con el dinero, ya presente en Lessing, ha dejado especial huella en el joven Hegel; Garve ha desarrollado esta idea también desde el punto de vista histórico: Garve 164 s., 168.

Dok 50/l. 6-9, Garve 139, cfr. Garve 155.

Dok 49/l. 9 -50/l. 1, Garve 151. El tema de la originalidad lo desarrollaba Johann Jakob Dusch en las *Briefe zur Bildung des Geschmacks*, t. IV (Leipzig-Breslau, 1770), pp. 131-134, en un contexto semejante; Dusch era un hombre de amplia cultura, pero poco original, y el tema le venía de Herder y quizá del mismo Garve.

[68] *Dok* 50/l. 14 s. Sin paralelos directos en Garve; pero cfr. Garve 168 s., 186 ss.

[69] *Dok* 50/l. 18-23, Garve 131, 180, 182, 170 s. Cfr. 121 ss., 135 s., 168 ss.

[70] *Dok* 50/l. 23-26, Garve 130 s.

Dok 50/l. 26-29, Garve 140, 150, cfr. 139-150, 121 ss.

Garve (132) añade una característica que Hegel no ha recogido: el esfuerzo que lleva consigo el estilo racional moderno requiere una conducta más estimulada y diferenciada, con intenciones, planes, mutación de la naturaleza y en general predominio de lo consciente. Garve parece acercarse aquí al mismo borde de su estilo moralizante, introspectivo y psicológico, percibiendo la pertenencia del sujeto burgués a una nueva economía y oliendo al menos la tectónica humana que acompaña a este cambio histórico; pero la dirección de su análisis es la inversa: la caracterización garveana de la literatura contemporánea insiste en el carácter desgarrado de la modernidad con finura analítica, a veces con el convencionalismo humanista de la querelle; pero a la vez lo psciologiza superficialmente al estilo de la querelle, como rasgo natural de nuestro carácter histórico. Königsberg está lejos y, aunque sus rayos se dejan sentir ya en Stuttgart (cfr. *Dok* 149-166), apenas comienzan aún a romper con la furia de su imperativo y de su crítica el suave empirismo ilustrado. Sólo en la universidad entrará Hegel de lleno en la vorágine gloriosa del Sturm und Drang. Entonces, en vez de convertir como Schiller la 'Freiheit' (libertad) en 'Freude' (alegría) —en la Oda que inspiró a Beethoven— recorrerá inquietamente la tragedia inmanente a esa gloria, y la conciencia agudizada de la división social y personal desarrollará desde sí misma la de la división con la naturaleza, que en Stuttgart aún aparece ilustradamente yuxtapuesta entre las características de la literatura moderna.

Y, sin embargo, también la tranquilidad ingenua del análisis ilustrado representa la misma fuerza. El es ya el trabajo de esa libertad. La traca de ilusiones que explota en el Sturm und Drang es la munición que ha fabricado la era ilustrada. No porque la haya construido como ideas, sino porque la ha vivido como realidades.

Ya la caracterización garveana de la literatura moderna va acompañada de resonancias críticas expresas, tanto más sintomáticas para el sentido crítico de Garve por cuanto el enfoque del tema, literario y no político, no los llama expresamente. El *Sobre algunas diferencias* suprime en ésta y en otras ocasiones lo que se sale de la mera constatación.

Esta diferencia entre Hegel y Garve se mantiene en el significado con que aquí reaparece el pueblo inferior. En Garve su separación de las clases cultas es valorada negativamente; en Hegel se presenta simplemente como un hecho. Para Garve se trata de un problema que afecta a toda la sociedad, mientras que para Hegel tiende a localizarse más como problema inmanente de la literatura culta. Para Hegel lo popular es claramente inferior a la razón y la cultura; un resto del pasado con algunas cualidades suyas, pero sin importancia ninguna:

> «Ciertamente también nosotros tenemos palabras para designar los finos matices en las mutaciones de la naturaleza visible; pero estas palabras sólo son corrientes en el lenguaje coloquial o se han convertido en provincianismos.» (*Dok* 50)

Lo que corresponde al pueblo carece de significación. Con todo Hegel comienza a añorar los valores perdidos para las clases superiores. La reconstrucción de la totalidad perdida sólo puede llevar el nombre de nación, religión del pueblo. Y en el texto citado se abre paso indecisamente la fina valoración literaria que hacía Herder (I, 162 s.) de los idiotismos y con ellos de lo popular. Otra constelación se insinúa.

III

LA ESTRUCTURA HISTORICA DEL DESGARRAMIENTO

Hegel se encuentra en la transición que pone fin a la era ilustrada. Características fundamentales de esa transición se revelan en el esquema histórico —perseguible retrospectivamente hasta la querelle— que articula el diagnóstico tanto del desgarramiento nacional, social y psicológico, como de las nuevas posibilidades de la subjetividad moderna. En primer lugar examinaremos la comprensión de la historia, en segundo la interpretación de la antigüedad clásica que articula históricamente la visión del presente, para terminar con el reflejo que éste toma en los grandes clásicos contemporáneos de Hegel.

1. La historia

La concepción de la historia en las lecturas ilustradas de Hegel

a) La historia pragmática.

La visión ilustrada de la historia era mucho más rica en matices de lo que habitualmente se supone. Entre las lecturas de Hegel un Schröckh representaba la concepción de que «la historia nos libera de la admiración partidista por ciertos tiempos, pueblos y personas. Por el contrario, nos obliga a venerar la sabiduría y la virtud en todos los países y siglos por igual» (*Weltgesch* 27). Suena muy ilustrado, pero no tan emancipador: «en el fondo en el mundo no ocurre nada nuevo» (*op. cit.*, 19, 77). Schröckh es el típico representante de la «historia pragmática» como magistra vitae, es decir, de una moralidad y razón eternas, y en este sentido

BIBL. COMPLUTENSE

el más cercano al Humanismo clásico entre los historiadores que leyó Hegel. El excitó su primer entusiasmo histórico precisamente por su estilo razonado, «filosófico», como dice el *Diario* (1-VII-85: Nicolin 33 s.). Ciertamente los tiempos del Humanismo ya habían pasado y el sentido que Schröckh consideraba originario de la historia pragmática, como la practicaban los antiguos —en cuanto útil «para la gestión de grandes negocios y, por la comunicación de una sabia experiencia, para todos los asuntos» (*Weltgesch* 269)—, no se dejaba precisar tan fácilmente. Lo que se quería aprender de la historia en la segunda mitad del siglo XVIII era distinto de lo que buscaban en ella Tucídides, Cicerón o el Humanismo. De ahí una cierta indeterminación en el sentido de «historia pragmática», que en Schröckh se manifiesta por un indeciso tener en cuenta el factor evolutivo en el sentido abstracto de los progresos de la razón y la virtud e incluso la idea de una decadencia por la cultura. [1]

b) La historia lineal.

Si las coqueterías de Schröckh con la concepción evolutiva de la historia eran en él más eclécticas que coherentes, no hay que olvidar que esta misma concepción se basaba a menudo en el esquema de una razón intemporal que se va imponiendo a lo largo de la historia. Así parecía deber ser interpretado ya un clásico tan importante para la Aufklärung como Leibniz. El proceso de la historia es lineal, de las tinieblas a la luz, una «educación de la humanidad» (Lessing), una progresiva ilustración o revelación de la razón, en la aurora— nada más— de cuyo triunfo definitivo nos encontramos; pero que ya se ha ido manifestando puntualmente en una serie de elegidos como Sócrates. A una tal visión de la historia corresponde dos años después del texto citado del *Diario* el artículo *Sobre la religión*. Su principal exponente

[1] *Weltgesch* 16, 8, 115, 128; *Allgemeine Weltgeschichte für Kinder*. Leipzig, 1779-1884, t. I, 153. Schröckh era un buen historiador —su *Historia de la Iglesia* sigue siendo una obra standard—, pero sus presupuestos teóricos mezclan todo lo mezclable entre Tucídides y Rousseau.

Por lo demás, el *Sobre la religión* parece acusar influjos literarios de Schröckh; *Diagnóstico* 426 ss.

entre las lecturas de Hegel es Eberhard, a quien hay que añadir Feder y Wünsch. [2]

c) La historia cíclica.

También la concepción formal que acabamos de reseñar se presentaba a menudo en formas eclécticas o indecisas. En Francia fue Raynal quizá el tipo clásico de una combinación de historia lineal y circular (Hegel no le leerá hasta más tarde). En Alemania el influjo de Rousseau hace popular la concepción de la historia como decadencia, por más que la Aufklärung la recoja en forma ecléctica y rebajada. Herder, que en las *Ideen* profesa una concepción lineal de la historia, acusa mucho, sin embargo, el influjo rousseauniano, y su estilo intuitivo es un novum sensacional, si bien ya iniciado por Lessing en cierto modo, que hace olvidar la división ilustrada entre concepción lineal y circular; se anuncia el Historicismo. Ciertamente ya Mendelssohn, entre las lecturas de Hegel, entiende el proceso de la historia en una forma cercana al Historicismo, en cuanto compuesta de ciclos de formación y decadencia; en cambio su definición abstracta de la condición humana convierte esos ciclos en la repetición de un esquema abstracto, con altibajos de avance y retroceso, y le sitúa en este sentido más cerca de Schröckh —o de las concepciones cíclicas de Aristóteles y Polibio— que del Historicismo. [3] También su teoría de la historia da la impresión del pedante eclecticismo de la Aufklärung tardía.

[2] *Dok* 81, 87-94. El *Sobre la religión* acusa posiblemente dependencias literarias de Eberhard. Vid. *Diagnóstico* 423 s. En general es el ámbito de ideas de Eberhard lo que reaparece en el artículo, pero especialmente su visión estrictamente lineal de la historia y la crítica de la superstición primitiva. En esta concepción a lo Hume el cristianismo introduce de todos modos un elemento circular con el sentimiento primitivo de la divinidad, recto aunque pervertido en seguida. Vid. *Sokrates*, I, 216-238; el protestantismo va unido aquí con la conciencia de la corrupción del cristianismo (vid. *op. cit.*, II, 41).

[3] Moses Mendelssohn, *Über die Frage: Was heißt Aufklären?*, en Berlinische Monatsschrift, 1784, pp. 200, 194. Algunos años más tarde (1793) Kant (VIII, 307 ss.) se volverá contra la concepción cíclica de la historia que Mendelssohn defendía aún más explícitamente en *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (2 ts. Berlin, 1783; lectura de Hegel al menos en Tubinga: Nohl 355 s.). En realidad, Mendelssohn representa la concepción más antiprogresista: «Yo, por mi parte, no me hago ninguna idea de la educación del género humano como se la dejó inculcar mi difunto

En un punto al menos la concepción rousseauniana de la historia dejará un claro influjo en Hegel: el nacimiento del Estado y con él del doliente camino de la libertad será obra de personalidades casi taumatúrgicas, intérpretes de la Razón. Sólo que esta Razón es en Rousseau intemporal y su encarnación perfectamente reversible, lo mismo que decayeron Roma y Esparta. Para Hegel, en cambio, y con él la mayoría de la Aufklärung, el nuevo Teseo que dé sus leyes a un nuevo pueblo será el producto maduro de una *irreversible* Razón *histórica*.

La concepción cíclica de la historia no hace, por tanto, fortuna en Alemania y este hecho es importante para situar la tendencia escatológica, optimista y burguesamente reformista del Idealismo alemán. La lógica apocalíptica, popular de aquella serie de colosos acabados en el de pies de barro, que viera en su éxtasis el profeta Daniel, no tiene nada que decir al mundo nuevo, optimista en su empuje irresistible como —aún— socialmente moderado del capitalismo. Y la componente plebeya representada por el pesimismo histórico del joven Rousseau es en Alemania mucho más débil; Herder —en cierto modo el pendant de Jean Jacques— propiamente la superrepresenta.

d) La historia natural del género humano.

Es otro aspecto de la historiografía ilustrada el que propiamente queda perdido, aún más que la mentalidad cíclica. De Göttingen procedía una teoría de la «historia de la Humanidad» opuesta a la de Iselin y firmada por Meiners. No

amigo Lessing de no sé qué investigador de la historia de la humanidad. Se imagina esa cosa colectiva, el género humano, como una única persona y se cree que la Providencia la ha mandado, por así decirlo, a la escuela, para que se convierta de niño en hombre. En el fondo el género humano es en casi todos los siglos, valga la metáfora, niño y hombre y anciano a la vez, sólo que en distintos tiempos y lugares.» (*Jerusalem* II, 44 s.) Esta crítica ha percibido lo inmediato y débil de la posición de Lessing; pero le ha faltado comprensión y capacidad precisamente para desarrollarla; de aquí lo superficial y fácil de su postura. La principal diferencia con Herder consiste aquí en el rechazo de toda contemplación estética de la historia bajo las metáforas orgánicas. De Meiners le separa la incapacidad empírica y etnológica. La mentalidad histórica de Mendelssohn se mueve así al nivel de un moralismo unidimensional.

Herder desarrollaba por entonces su teoría histórica, que Hegel no da muestras aún de haber conocido.

es que Meiners rechace un progreso de la historia; pero lo importante es el estudio comparativo de las culturas, en que el tiempo no introduce especiales diferencias cualitativas (v. g. Meiners 75 ss., 87 ss.). La procedencia teórica es aquí Wolff y Locke, un psicologismo aún revestido de metafísica pero de tendencia empírica. La historiografía de Meiners presenta así dos caras: por una parte este psicologismo abstractamente metafísico e incapaz de articularse históricamente deshistoriza la historia como descripción, «historia natural»; por la otra esta «historia natural» se halla volcada sobre la psicología concreta, lo empírico, la historia y la etnología. Esta disolución inmanente de la filosofía en la empiría a través de la psicología —perceptible también en Feder, amigo y coeditor con Meiners de la «Philosophische Bibliothek»— es el lado fuerte de Meiners: pese a su enciclopedismo superficial, se le debe considerar como uno de los que más contribuyeron a extender la mentalidad histórica en el final de la Aufklärung.

Meiners fracasó en su intento de construir una «Historia de la Humanidad» como ciencia propia en la más genuina tradición cientista y antiideológica. Pero este fracaso no se debió a la ambición empírica, etnológica del proyecto —que por el contrario le avala y fue uno de los factores que más enriquecieron la concepción histórica de Herder—, sino a su positivismo metodológico, contaminado ingenuamente con todos los lugares comunes de la Ilustración. Teoría y práctica científica se hallan en él tan poco compenetradas, su implícita dialéctica objetiva se ha hecho tan violenta, que la inconsciencia de ella indica ya la incapacidad teórica de este autodidacta insaciable. Buffon, el gran inventor de la «Historia natural del hombre», sería todo lo conservador y fantasioso que se quiera, pero también un genial innovador. Meiners, no. El materialismo indagador y dinámico que en él sólo se insinúa es, más que creador, reflejo de una sólida escuela antropológica de alemanes eminentes y conocidos entonces en toda Europa: Friedrich Blumenbach, Samuel Th. Soemmering, Eberhard A. W. Zimmermann.[4] Herder y,

[4] Cfr. para estos nombres y las próximas referencias a Diderot y a Kant, Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Bari, 1970, 47-60, 76 ss. Para la filosofía de la naturaleza de la época clásica cfr. brevemente Wolf-

más aún, Meiners, se apoyan en este subsuelo, los hermanos Humboldt prosiguen su tradición.

Aquí también la Aufklärung se encuentra al nivel de una Ilustración europea sin fronteras y alberga una punta cientista con matices materialistas cuya huella en Hegel ha sido real. El influjo implícito que Hegel ha aportado en la disolución de las ideologías espirituales se debe no sólo a la estructura lógica de una culminación que se destruye a sí misma, sino a que —como en Leibniz— esa culminación habría consistido también en recoger lo incompatible con ella. La enorme fuerza de la ciencia a fines del siglo —los Laplace, Lamarck, Ampère, Lavoisier— es no sólo consecuencia, sino factor de un cambio ante el que ningún rincón podía ofrecer refugio definitivo. La «historia natural» de que habla Meiners parece tener y tiene el sentido griego de 'historía': descripción. Pero la descripción ilustrada muestra en sus desequilibrios teóricos, que aún vamos a analizar en el caso de Garve, la dialéctica objetiva de la que aprenderá una dialéctica teórica. La química cuantitativa de Lavoisier tiene tanto y tan poco que ver con el empiricismo de los flogistas británicos como la dialéctica hegeliana con el suave empirismo de la Ilustración. Sobre todo la filosofía de la naturaleza de la época clásica, con Goethe a la cabeza, realiza un enorme esfuerzo teórico, en el que Engels vio el estricto paralelo científico del socialismo utópico. Su trabajo se realiza sobre la base de una pléyade de investigadores de rango europeo: Karl Fr. Kielmayer, Lorenz Oken, F. Meckel, Spix, Tiedemann. La filosofía de la naturaleza no fue algo accidental en Hegel.

Precisamente Kant, que se había ocupado ya en la *Metafísica de las costumbres* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de la antropología científica, escribe también una *Antropología desde el punto de vista pragmático,* ciertamente menos pragmática de lo que hoy insinúa el título, pero que explica revolucionariamente el conocimiento como dirigido a la transformación. Y en sus

---

gang Förster, *Die Entwicklungsidee in der deutschen Naturphilosophie am Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts,* en Gottfried Stiehler, *Veränderung und Entwicklung.* Studien zur vormarxistischen Dialektik. Berlin, 1974, 171-210.

Conjeturas sobre el comienzo del género humano —un año antes (1786)— la historia de la Humanidad es explicada según un esquema a la vez evolutivo y estructural, basado en una teleología de la naturaleza, que produce y supera todas las divisiones y alienaciones incluidas las del momento moderno. La acción humana —y más precisamente la burguesa— deriva su grandeza de esa teleología divina que le respalda y a la que conduce (cfr. *Briefe* I, 20), en que libertad y naturaleza, deber y felicidad se identifican (cfr. Schelling I, 161, s.). El accionismo prerromántico se reclamará consecuentemente tanto de Herder como de Kant, y en ambos tramos ha crecido Hegel ya antes de que existiera el filósofo Fichte con su «Tat» y «Tathandlung». La energía de ese conocimiento disolverá los contornos fixistas del problema ¿espíritu o máquina?, que obsesionaba a los antropólogos ilustrados. En sus *Elementos de Fisiología* Diderot hace ya el proceso a la antropología de siglo y medio indicando la vanidad del problema del influjo mutuo del alma y el cuerpo: el programa a que se va a dedicar el fin de siècle dieciochesco será en Francia la comprensión *científica* de ambos como elementos de un proceso, mientras que en Alemania Schiller y Goethe no aceptan la existencia de un espíritu por encima de «lo patológico» ni de un Dios independiente de la naturaleza. El triángulo Dios-hombre-naturaleza será el lugar del enorme esfuerzo especulativo de Hegel entre Tubinga y Jena. Más que un influjo, Meiners representa en la formación de Hegel una atmósfera.

e) La historia evolutiva de la humanidad.

En 1774 los *Sketches on the History of Man* de Henry Home representaban la combinación de la historia natural del hombre y progreso histórico, pero este nombre no pertenecía aún al círculo de lecturas de Hegel. Meiners (80) tampoco le nombraba al criticar como abstractas las teorías evolutivas de Ferguson, Falconer, Robertson, apuntando en realidad a Iselin, el representante de una «historia de la humanidad» opuesta a la suya. El esquema iseliniano de la historia es semejante a la concepción lineal de Eberhard; pero en él se introducen tres elementos importantes: la lec-

tura de Rousseau con su pazos moralizante y crítico, aunque superado por Iselin en un sentido optimista; la acentuación de los factores psicológicos y empíricos; y la conciencia expresa de una situación política de transición desde el punto de vista de un oligarca burgués y filántropo. Al sentido empírico y a la sensibilidad por la actualidad política se añade una estructuración del proceso histórico según un esquema noético-psicológico: infancia de la sensibilidad bárbara —refinamiento de la sensibilidad—, madurez de la razón y la moralidad. La teoría de la historia, la más perfilada de todas las aquí citadas, está expuesta condensadamente en la introducción a la *Historia de la Humanidad*:

«La historia de cada sociedad, de cada pueblo nos enseña hasta qué punto han alcanzado su importante fin último, de qué medios se han valido para ello y qué desviaciones les han hecho marrarlo. Basándose en la suma de los destinos de muchos pueblos es posible observar las razones universales de las ventajas que otorga el estado de moralidad y la constitución burguesa al género humano, así como las desventajas que le han traído.» (Einl. XXX). La «moralidad» aparece como una figura histórica, al igual que años más tarde en la *Fenomenología del Espíritu:* la de la sociedad burguesa. Ciertamente en Iselin esta figura es definitiva.

Ahora bien, una sociedad basada en la moral tiene por principio la libertad: lo mismo que sin solvencia no hay comercio, sin libertad no hay libre cambio. Estas son las nuevas tablas de la ley, a que también tiene que *someterse* la libertad política: «La libertad no es el fruto de todos los tiempos: no todos los pueblos están maduros para ella. Leyes no bastan. El equilibrio de los estamentos y de los ciudadanos es desde luego de la mayor importancia para la perfección de las constituciones; pero, carente de sabiduría, virtud y buenas costumbres, la libertad sigue siendo imposible.» Está claro: la «sabiduría, virtud y buenas costumbres», que según Iselin tienen que haberse generalizado antes de que «sea posible» la libertad, recuerdan prodigiosamente a la generalización de la mentalidad «europea» que los blancos de Rodesia exigen a sus negros antes de concederles la igualdad de derechos. A fin de cuentas esto tampoco se ha realizado en Europa más que formalmente.

Iselin siente certeramente la inexorabilidad con que la historia avanza paso a paso hacia el triunfo burgués. «Todavía hace pocos siglos nuestros antepasados estaban sumidos en la barbarie total. Nosotros nos podemos lisonjear de haber depuesto la mitad de su barbarie. ¿Qué razón podría haber aún para que nuestros descendientes no se liberen por completo de sus últimos restos?» [5] Iselin era incapaz de presentir que la burguesía iba a traer nuevas formas de barbarie de un horror desconocido, y que éstas se encerraban ya potencialmente en sus mismos razonamientos de ilustrado filántropo. La tradición a que pertenece Iselin y culmina en la *Filosofía del Derecho* ha olvidado que «l'esprit des lois, c'est la proprieté». [6]

Las cinco direcciones históricas reseñadas [7] coinciden dentro de la riqueza de sus matices en la aceptación de *una* naturaleza humana constante y forman —sobre todo Iselin, Schröckh, Eberhard— el trasfondo sobre el que debe ser leído el *Sobre la religión* (1787). Por distintos que sean los matices de este artículo frente al *Sobre algunas diferencias* (1788), más influido por Garve, Herder y Rousseau, se da una pendiente que lleva insensiblemente de uno a otro. Tanto para el *Sobre algunas diferencias* como para Garve la historia comienza por un período de «niñez en el estado primitivo de naturaleza», caracterizado al igual que en Iselin por el predominio de lo sensible (*Dok* 43 s.). Si el *Sobre la religión* no había llegado a explicitar una teoría histórica de los dos estadios, infancia y madurez, es precisamente porque para él lo opuesto al estado de infancia no era aún el de madurez (caracterización psicológica, cargada con los detalles «accidentales» correspondientes), sino el de ilustración, o el de madurez como ilustración (caracterización abstracta,

[5] Iselin II, 280 s., p. XXXIV (5.ª ed.). Sobre la libertad vid. I, 94-98; la nota, añadida en la 5.ª ed., acentúa el aspecto de actividad autónoma; la caracterización por la intimidad es especialmente marcada en I, 307.

[6] Comentario a Montesquieu de Simon-N.-H. Linguet, *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la societé*. London, 1767, t. I, 236. Cfr. OME XLI, 260.

[7] Hoffmeister (*Dok* 401) hace referencia a Montesquieu y Gibbon; pero una lectura de ellos no consta hasta varios años después (Ros 60). Ciertamente, en la historiografía que Hegel leía por entonces las ideas de ambos se hallaban como bien común adquirido. Vid por ej. *Kirchengesch* I, 286, 290.

racionalista, frente a la que el estado primitivo aparecía más bien como superstición (*Dok* 45 ss.). El par de conceptos «ilustración-superstición» tendía aún a determinar el proceso histórico, en parte como ideal superior e independiente de él, capaz de aparecer en todo momento, en parte como los dos polos del movimiento de la humanidad. El interés por la «historia de la humanidad» (*Dok* 46) era didáctico, moralista (*Dok* 47 s.), y así era enfocada predominantemente la antigüedad clásica.

Lo fácil que es la transición entre el *Sobre la religión* y el *Sobre algunas diferencias* se debe también a que éste no es coherente y repite implícitamente en su última parte la concepción que abandona en la primera, antes analizada. En ésta Hegel y Garve coincidían a grandes rasgos en considerar a los griegos en la madurez de su cultura como primitivos, pero no como bárbaros.[8] Garve ve, por una parte, a los griegos como primitivos que no alcanzan el nivel del presente; pero por otra percibe en ellos cualidades que a éste le faltan: la distancia entre presente y pasado es en parte insalvable, el esquema superstición-ilustración se revela insuficiente para comprender adecuadamente la historia.

La matriz del diagnóstico garveano de la época

Aquí se revela la importancia del enriquecimiento psicológico de la historia, ya patente en Iselin. El origen de las categorías centrales que Garve utilizaba en los artículos leídos por Hegel en Stuttgart era psicológico. Ahora bien, esta psicología tiene un alcance amplio, que proviene de la dimensión metafísica con que la dotó Leibniz, y se siente capacitada ahora a instalarse en la historia asumiendo en ella una función ordenadora. Es uno de los puntos fundamen-

[8] Esta posición venía a ocupar un lugar intermedio entre Mendelssohn y Meiners, por una parte, que hacían de los griegos ilustrados ante tempus, e Iselin y Eberhard, por la otra, para quienes el tiempo de barbarie e ignorancia incluía a los griegos casi por completo. (Vid. Meiners 89, Mendelssohn II, 194 s., *Dok* 144 s., Iselin II, 105-122.) Mendelssohn debilitaba el ideal ilustrado tratando de hacerlo compatible con el antiguo régimen (vid. *Diagnóstico* 500-505). Garve lo hacía en su forma de criticar la sociedad tradicional valiéndose de la figura de los griegos.

tales por lo que el interés por la metafísica se escapa hacia la historia, y trasfondo sobre el que debe ser comprendida la identificación por parte del Hegel maduro de la metafísica con el conocimiento histórico.

A la exposición teórica de la función de la psicología en la historia dedica Garve las primeras páginas de su *Consideración de algunas diferencias entre las obras de los escritores más antiguos y de los modernos, especialmente de los poetas*:

«El progreso escalonado de las facultades es muy semejante en el género humano en conjunto y en cada hombre en singular; de ahí la diferencia necesaria e inevitable entre los trabajos más antiguos del género humano y los posteriores. En ambos hay un tiempo de la infancia y otro de la edad viril. En las obras de la primera época vemos una fuerza que se siente impulsada a obrar por su mera energía y los mismos objetos, y por eso no hay nada que le perturbe su actividad natural. En las obras de la segunda época vemos una fuerza que primero tiene que ser excitada por un interés especial [...] El escritor más antiguo es el niño, que está corriendo todo el día arriba y abajo sin intención ni fin y nunca nota lo cansado que está, porque en cada paso ha perdido la memoria de los que ha dado antes y no prevé aún los que piensa dar. El escritor más moderno es un caminante que siempre tiene presente el lugar a que quiere ir, que en el ansia de llegar cuenta sus pasos y pierde voluntariamente su fuerza en contemplar tanto el camino recorrido como el que le falta por recorrer. Esta circunstancia se relaciona con otras muchas, y la mejor forma de desarrollarlas es en mi opinión imaginarse primero todas las diferencias entre ambas épocas y luego ver su influjo sobre las obras del espíritu y especialmente entre los escritores.» (Garve 119 s.)

Aquí tenemos la matriz del diagnóstico garveano de su época. La concepción histórica que le subyace afirma el progreso de la humanidad a la vez que lo relativiza en el sentido de su modelo biológico-psicológico. El matiz historicista de Mendelssohn se desarrolla y el progresismo de Eberhard queda aceptado con reservas, documentables empíricamente en la situación de la literatura moderna. Ambos polos de las concepciones ilustradas de la historia quedan así mediados

en una concepción más diferenciada. El concepto de naturaleza humana que les subyace se carga él mismo de contenido empírico, se acerca al material antes más subsumido que contenido en él, y éste gana tanto en finura como en rigor sistemático, del que paradójicamente carecían las teorías ilustradas más abstractas que servían de trasfondo al *Sobre la religión.*[9] La idea de naturaleza comienza a tomar un cariz dialéctico.[10]

[9] El esquema infancia-madurez no era en absoluto original de Garve. Con su aparición comenzó, por así decirlo, la querelle. Bacon lo había propugnado en su *Novum Organon* (l. I, § 84), asociándolo —al igual que más tarde Pascal— a un progreso de la razón. El tercer libro de la *Ciencia Nueva* de Vico había dado una interpretación magnífica de Homero según este mismo esquema (aunque no presente entre las lecturas de Hegel en Stuttgart su influjo en la teoría literaria de la Aufklärung tardía, especialmente en Herder, debe ser tenido en cuenta). En toda la Ilustración este esquema es interpretado histórica, pero no sociológicamente; noética y psicología forman el cuadro fundamental de referencia, incluso en el sociólogo Garve. El progreso es visto como una progresiva maduración según el esquema «conocimiento sensible-imaginación-razón». Vid. Iselin I, p. XXXIII ss.; para la aplicación concreta del esquema, sobre todo Iselin I, 155, 302 s.; II, 162; *Sokrates* I, 348 ss., con matices más claramente leibnizianos. Herder se consideró el introductor en la Aufklärung de la variación de esta tríada en la forma «infancia-juventud-madurez» (*Ideen:* Herder XIII, 3 s.). Esta variante, ya implícita en el mito hesiódico de las Edades y propia de la decadencia romana (Séneca, Florus), que Fontenelle y Diderot habían aplicado a la historia del lenguaje, recibe de Herder una equiparación valorativa de las diversas épocas históricas y un marcado acento contemplativo. El influjo de Rousseau con su diagnóstico radicalmente negativo del presente debe asimismo ser tenido en cuenta. En Garve este acento ha sido muy debilitado. Aun así ya en 1787 Hegel demuestra sensibilidad ante él (cfr. *supra* pp. 60 ss.), receptividad que se hace ya manifiesta en el primer trabajo que escribió en Tubinga, todavía bajo el influjo directo de Garve, el año 1788 (*Dok* 169-172).

Así es propiamente el esquema leibniziano-ilustrado, como lo historizó sobre todo Iselin (conocimiento sensible-imaginación-razón), el que está más cerca en apariencia del proceso que desarrolla la *Fenomenología.* Pero ya se ve lo peligroso que es establecer relaciones inmediatas entre la *Fenomenología* y cualquier ilustrado: en realidad el esquema psicológico de Iselin, que parece prefigurar el proceso de la conciencia, es entendido en forma objetivista. Iselin está aún más lejos que Garve de todo estilo de pensamiento dialéctico, y su distancia con respecto a Hegel debe ser más esencialmente acentuada de lo que creyó Hoffmeister (*Dok* 405 s.).

[10] Antonio Negri (*Stato e Diritto nel giovane Hegel.* Padova, 1958, 23-26) ha expuesto la dialéctica inmanente del concepto ilustrado de naturaleza y en relación con los griegos desde otro punto de vista, pero con resultados semejantes. Ambos coincidimos también en desarrollar el aspecto sociopolítico de esa idea. Pero mi insistencia se dirige a que «naturaleza» es uno de los puentes entre Ilustración y Romanticismo —también y en primer lugar como objeto de contemplación y presencia de la divinidad— ya desde Spinoza y Leibniz e incluso desde el pensamiento renacentista.

La dialéctica del concepto de naturaleza en Garve

Ciertamente Garve sigue manteniendo la idea de *una* naturaleza humana, aunque con variables biológicas por así decirlo. La idea de naturaleza que subyace fundamentalmente a la concepción ilustrada de la historia de Iselin a Schröckh, de Lessing a Eberhard le es también propia; los rasgos que distinguen presente y pasado son en realidad secundarios (Garve 167 s.). *La* naturaleza debe ser vista sobre el trasfondo de *la* razón. También Garve, como toda la Ilustración, busca la reducción a una naturaleza abstracta, racional, como núcleo común por desvelar entre antiguos y modernos; es decir, a una naturaleza bajo las condiciones de la modernidad por articulada según los atributos de la época histórica que la pensaba y a la que servía: una naturaleza que era inconscientemente una imagen absolutizada de ese momento histórico. Nada menos «natural», en el sentido de primitivo o sin elaborar, que esta «naturaleza» moderna y abstracta. Nada menos abstracto que la intención, el uso y sobre todo el contenido real subsumido bajo este concepto abstracto. Nada menos «objetivo» que un término que a la vez pretendía, sin distinguir ambos momentos, constatar y valorar.

Tal aporía interna e inconsciente tenía la consecuencia de que era imposible pensar en forma concreta y política la reconciliación entre el ideal abstracto de naturaleza por una parte, que —primera contradicción— se intentaba ver reflejado en un pasado dotado de características específicamente primitivas, y de otra —segunda contradicción— el nuevo mundo subjetivo, inconciliable tanto con el pasado como con ese ideal. Esta *nueva* realidad subjetiva era la fuente del concepto *general* de naturaleza, es decir, que las condiciones de la modernidad eran la fuente del concepto de naturaleza, éste se convertía en la antítesis de sí mismo. Y si esta dificultad no era clara para Garve, ello se debía a que la afirmación decidida del presente tenía en él una relevancia mucho mayor que su crítica en nombre del ideal ilustrado, que reclamaba una nueva totalidad humana.

Pero esa relevancia ya no era controlada intelectualmente,

sino que se basaba en la conciencia más o menos confusa de estar en los comienzos de una época liberadora, racional, universal. Ciertamente las «realidades» no coincidían del todo con ese ideal. Garve toma entonces espontáneamente un camino ambiguo entre, por así decirlo, su razón y su instinto: propugna la única forma *realmente* posible de escribir y pensar auténticamente «ahora» y *espera* que por este camino pueda contribuirse a alcanzar un mundo humano realmente natural. Por una parte queda descartado refugiarse en el ruido de cerrojos del pasado; por la otra el intelectual se aisla en la problemática específicamente espiritual. La política ocupa un lugar en el planteamiento y la intención; pero desaparece en la solución.

Aunque Garve sea uno de los autores más políticos de la Aufklärung, no aborda este campo específicamente, sino que lo «subsume» bajo una teoría, supeditándolo a circunstancias insuperables con las que la idea no puede entrar en interacción. Es decir, el intelectual reconoce los límites de su situación real, la imposibilidad de articular «realmente» su idea. Esta imposibilidad no es sólo política: hemos visto que la Aufklärung comparte con el Racionalismo —aunque en otras formas— la superioridad y autosuficiencia de la idea aislada. Aspecto político e ideológico son aquí correlativos.

El Hegel de Stuttgart es consecuente cuando elimina el planteamiento político tanto del estado de la cuestión como de la solución. Y, sin embargo, no consigue escapar del todo a la aporía de la situación garveana. Garve, al afirmar la irreductibilidad de presente y pasado, y tratando de ver reflejado a la vez el ideal abstracto de naturaleza en un pasado de características primitivas, demostraba el doble sentido que tenía en él «naturaleza»: fase inaccesible al presente e ideal común a presente y pasado. Los griegos aparecen como modélicos para el presente en su constitución política, como primitivos en su constitución mental; y como ambas características son inseparables, los griegos son ejemplares como primitivos y su mismo primitivismo psicológico recibe una resonancia modélica no pretendida pero real. [11] La natu-

[11] Comparar por ej. Garve 180/l. 15-21 con Garve 129/l. 7-11.

raleza es *a la vez* el estado primitivo de naturaleza y el núcleo abstracto de toda realidad histórica, incluida la nuestra.

Pero al valerse de una imagen concreta del pasado —el mundo de los griegos— para afirmar la idea abstracta de naturaleza, ésta recibe una concreción que a la larga se superpone a la función abstracta del concepto y no se deja encerrar en los límites de su funcionalidad. Es el hecho mismo de recurrir a una formulación concreta, y precisamente a ésta de una sociedad primitiva y sin desgarramientos, lo que en el fondo tiene un significado destructivo para las teorías naturalistas, que no queda eliminado por el hecho de su asimilación en éstas, sino que irá corroyéndolas desde dentro. Garve, al llegar ocasionalmente a desdoblar el concepto de naturaleza en naturaleza abstracta y la propia de cada época (Garve 180), reconoce explícitamente la fuerza autónoma que cobra su concreción, por más que opere de ordinario *con un solo concepto ambiguo* de naturaleza que abarca ambos. El desarrollo correlativo de ciencia empírica e historia, con sus datos irreductibles —los fósiles marinos del Jura que irritaron a Voltaire— significa la destrucción de la justificación abstracta de la Ilustración, del dogmatismo con que cree fundamentarse supratemporalmente, la autodestrucción y autorrealización simultánea de sus resíduos del Racionalismo. Las nuevas relaciones de producción tienden a identificar desde el rey hasta las putas, pasando por los artistas y los filósofos, bajo el epígrafe de clases *no productivas;* la idea pierde sus títulos sociales de superioridad. El nuevo sujeto psicológico de esta situación se manifiesta con claridad en la zona de la Ilustración cercana al Humanismo clásico: la Aufklärung hace agua por los griegos y lo que entra es prerromanticismo. La fuerza de la subjetividad moderna desgreña la rígida peluca dieciochesca y convoca ante su propio tribunal los contradictorios contenidos ilustrados.

Esto no vale sino muy matizadamente para el mismo Garve, que representa una Aufklärung madura, cercana de lo concreto e individual, pero carente de receptividad para los primeros signos de la nueva sensibilidad. [12] Su asimilación

[12] Garve comprendía una serie de valores de la nueva generación, aquéllos que, siendo prolongación de lo que él pensaba, aún no habían salido

ecléctica de las novedades herderianas y en general del Sturm und Drang tiene la forma de una clarificación y debilitación de los acentos nostálgicos o desgarrados, al servicio de un enriquecimiento crítico del mundo ilustrado. Contra Winckelmann defiende la autonomía del presente frente al pasado y la irrecuperabilidad de éste; la nostalgia de Gellert por la Antigüedad no le satisface. Pero acentos de ambos pasan a su obra suavizados por un excipiente racional cuidadosa, aunque empíricamente dosificado. El resultado es que, sin ser un prerromántico, la dialéctica que trae al romanticismo se manifieste también en él. Es importante el hecho de que la querelle le haya llegado a Hegel en el contexto de Garve y no en el de Winckelmann, que asombrosamente falta en Stuttgart no sólo como cita, sino como inspiración. Pero a través de la problemática literaria de Herder Hegel recuperará pronto el nombre que inicialmente desconoció.

La cercanía de Garve sitúa así a Hegel en una Ilustración inestable. Hegel es demasiado joven y su tiempo excesivamente impetuoso como para quedarse en la actitud ecléctica de Garve. La nivelación de pasado, presente y futuro bajo el ideal de naturaleza se presta al optimismo ideológico que no ve en la resistencia de la historia más que la inercia ante

de su horizonte; así, la finura y profundidad psicológica. Schiller, Goethe, Kant se sienten continuadores de él, tanto en este punto como en su grandeza moral, su religiosidad ética. Garve fue quien enseñó a Schiller que los impulsos animales son los que ponen en movimiento al espíritu tanto ontogenética como filogenéticamente. Pero, como dijo Goethe, nada más lejos de su cabeza que el que la poesía se base propiamente en la «exposición del estado empírico y sensible del hombre». Cuando la nueva atmósfera comienza a tomar un contorno definido —más o menos con el comienzo de las *Horen* (1794)— la distancia con Garve aumenta hasta hacerse insalvable. Goethe deja expresamente oír el reproche de moralismo abstracto, de falta de «sentimiento para el sublime ethos poético». El mismo Garve, a pesar de su afecto por Schiller y Goethe, no comprendió su grandeza, como tampoco la de Kant. Su Psicología es analítica, empírica, objetiva. El interés por los griegos se dirige no a Homero, sino a la *Etica* de Aristóteles. Su defensa —con Aristóteles, desde luego, pero también con todos los «filósofos populares» y ya con Leibniz— de una bienaventuranza empírica y no trascendente, su empeño por construir la moral partiendo de lo sensible, la dependencia, que afirma, de la razón con respecto a la experiencia, tienen en él un sello racionalista. Pero nada más fácil que la insidiosa conversión del interés por lo concreto en la valoración suprema de lo sensible y sentimental. La finura analítica de la psicología discursiva de Garve muestra un interés asombroso por las intimidades del hombre; los griegos no aparecen sin acentos nostálgicos. Vid. *Diagnóstico* 170-175.

el avance irresistible de la razón. La Aufklärung berlinesa debe al simplismo de este esquema, junto con la ilusión de esperar su realización de la monarquía prusiana, su superficialidad, que hizo a Lessing apartarse asqueado de ella; el entusiasmo revolucionario habría podido ser una forma también ingenua, pero más coherente, de vivir ese ideal; sólo que, por ejemplo, tanto Eberhard como el suizo Iselin no estaban dispuestos a un juego que no fuese oligárquico. Pero la ambigüedad se carga fácilmente de nostalgia, si la resistencia del presente frente al ideal ilustrado es sentida como demasiado fuerte y éste puede refugiarse en alguna época clásica del pasado. Estos acentos no se hallan ausentes del *Nathan* y tienen que aparecer en Garve, no sólo en cuanto acepta en parte esa concepción, sino en cuanto, además, es expresamente consciente tanto de las virtudes irrecuperables del pasado como de las limitaciones connaturales, invencibles del presente.

Tal actitud presenta también un aspecto ya aludido en el primer capítulo: la nostalgia puede ser el indeciso sentimiento político de una clase que aspira a imponer una nueva realidad social, pero a la vez se halla demasiado vinculada al pasado como para desear sin reservas ni temores su desaparición. La clase «improductiva» —para el capitalismo— de los intelectuales y funcionarios no está segura al cien por ciento de su suerte en el nuevo orden, aunque tenga razones fundamentales para suponer que éste reproducirá acrecentados sus privilegios. La nostalgia es así inhibición y renuncia a la transformación, proyectada en un ideal interior. Esta estructura del romanticismo se halla tan desarrollada ya en el último tercio del XVIII alemán, que incluso es perceptible claramente en un autor típicamente ilustrado y conformista como Mendelssohn; lo que éste quiere criticar en la realidad contemporánea, lo formula en el pasado.

Ciertamente el empuje de las nuevas fuerzas productivas es demasiado potente. En conjunto, el optimismo, aun sin conseguir eliminar a la nostalgia, es —al menos provisionalmente— más fuerte que ella. Si Herder, apoyado en una realidad histórica más avanzada, y especialmente en Rousseau, conseguirá una resonancia para los acentos retrospectivos, tampoco en él serán éstos simplemente predominantes.

Winckelmann queda relativamente aislado dentro de la Aufklärung. Y la vinculación de presente y pasado puede reaccionar ante el inmovilismo del presente no sólo aceptándolo simplemente o con nostalgia, sino también con el intento de reposición a la vez abstracta y sentimental de unos griegos en los que se proyecta la razón ilustrada y su demolición del pasado, mientras se pretende recuperar en forma de un primitivismo ideal la totalidad humana, los valores del sentimiento y la imaginación. Esta tendencia es perceptible en la Aufklärung bastante pronto. Ya Winckelmann indicaba esta dirección y Herder (I, 16) comentaba críticamente: «Los Suizos han adoptado ahora la moda de pergeñar sistemas políticos según la medida restaurada de los Estados griegos.» Entre «los Suizos» Herder incluye aquí a Iselin, cuyos *Sueños patrióticos* cita en este contexto. Esto es significativo: el Iselin que considera a los griegos bárbaros al compararlos con el ideal moderno, se siente atraído por otra parte hacia ese pasado y precisamente como político, terreno en el que su actuación dio claras muestras de un sentido tan práctico y realista como oligárquico.

La revelación del pasado como irrecuperable —y no en último lugar políticamente— atiza su nostalgia. Y si el intento frustrado de una reposición es sólo una de las facetas, tampoco la más perceptible, dentro de la Ilustración, la nostalgia por el pasado, el entusiasmo por el presente, el sentido crítico frente a éste desde un punto de vista sea conservador o progresista, abstracto o vivencial, son elementos que se entrecruzan inextricablemente en la Aufklärung. La subjetividad que se desarrolla en esta red de contradicciones no las va a registrar mansamente, sino que va a desatarlas o, mejor dicho, a reanudarlas bajo el imperio de una mediación interior que condensa en lejana cifra un nuevo mundo de relaciones productivas.

2. La Antigüedad clásica

Las teorías de la historia que hemos visto presentes en el ambiente de Hegel comportan inmediatamente enfoques contradictorios de los griegos. Su profesor, Philipp August

Ofterdinger, le había inculcado una visión abstracta y ahistórica de los griegos desde el punto de vista de la lucha entre la superstición y la razón, al igual que Dusch y Mendelssohn.[13] En cambio para Iselin y Eberhard los griegos se hallaban históricamente superados; Schlözer, siguiendo a Voltaire, les despreciaba por su incapacidad política. Los últimos párrafos del primer artículo de Hegel, *Sobre la religión*, adoptan una postura ecléctica, pese a tender del lado de Iselin. Los griegos son modelo nuestro a la vez positivo —entre los griegos los hubo casi tan ilustrados como nosotros—[14] y negativo —los que venimos después podemos aprender de sus fallos.[15]

«Modelo» es una palabra típica, pues el ideal ilustrado se proyectaba en la Antigüedad especialmente como estoicismo libre, orgulloso, racional. Las lecturas que hizo Hegel de Epicteto, Cicerón, Demóstenes, Tácito, Tito Livio, Séneca, Plutarco, Herodoto, Plinio, la *Etica* de Aristóteles, Esopo y el interés por la figura de Sócrates[16] corresponden a este modo de ver los griegos y los enlazan con el moralismo pedagógico del Humanismo tardío, que ya no ofrecía una frontera clara frente a la Ilustración. Pero en realidad tampoco la ofrecía ya del todo al mismo romanticismo. Del ideal estoico va una línea continua, a través del entusiasmo romano de Rousseau, hasta el ideal schilleriano de la «bella alma». El mismo cuadro de la visión hegeliana de los griegos sería claro en el *Sobre la religión*, si no fuera por las

[13] *Diario*, 2-VII-1785: Nicolin 34. *Dok* 86 s. (año 1786), 140-143 (año 1787). Cfr. Mendelssohn II, 247.

[14] Iselin (v. gr. I, 340 ss.) suponía que en toda época hubo hombres según el ideal ilustrado. Especialmente la figura de Sócrates es presentada como una encarnación intemporal, perfecta, del ideal ilustrado, hasta el punto de que hace preguntarse dónde queda el esquema histórico de Iselin: ¿cómo en un tiempo fundamentalmente bárbaro puede brotar semejante prodigio? Parece en esta ocasión como si el pueblo tuviese una historia de la que el sabio burgués puede escapar. Por otra parte, si Iselin rechaza explícitamente la nostalgia del pasado, no siempre está inmune del todo a ella (cfr. l. 3, § 21); la intensidad con que es glorificada la figura de Sócrates no se deja explicar adecuadamente por razones inmanentes, sino como sensibilidad al nuevo «entusiasmo» que se abre paso bajo máscara griega (vid. Iselin II, 172-177).

[15] Esta idea era corriente y aparece en la «historia pragmática» ilustrada, p. ej. en Schröckh (*Weltgesch* p. XXIII). Cfr. *Dok* 47.

[16] Vid. *Diagnóstico* 191. Para el significado en la Aufklärung de la figura de Sócrates vid. Antonio Negri, *op. cit.*, 61, nota 9.

infiltraciones sentimentales que aparecen en él, según hemos visto. La contradicción vestida de eclecticismo es el producto de una dialéctica histórica en pleno movimiento. En el suelo sobre el que está Hegel no es posible asentar los pies.

El Pseudolonginos [17] fue una lectura especialmente sintomática en este contexto, pues en él confluían elementos que tanto el Humanismo como la Ilustración tenían que considerar como propios y que en la atmósfera de fines del siglo XVIII insinuaban necesariamente matices prerrománticos. Todo el tratadito es una polémica contra la literatura formalista y amanerada, y una defensa de lo grande, original, inusitado; el entusiasmo y la fuerza dramática hacen perdonar todas las faltas, mientras que la perfección sin ellas es sólo pedantería (§ XXIII-XXXVI). Fiel a estas máximas, su estilo —bien sabio y calculado por cierto— pulula de expresiones atrevidas y entusiastas y de citas implícitas y explícitas de los grandes clásicos —especialmente de Platón y de Homero—, a quienes defiende contra la injusticia con que les trata el presente. Las rígidas reglas a que se pretende someter el 'pazos' deben ser eliminadas y sólo el gusto y la conveniencia del momento deben determinar sus límites; el 'pazos' se convierte en un concepto fundamental para todo el tratado.

El Pseudolonginos es un ejemplo de liberación convencional, de libertad amanerada, de revolución de las élites. El ha hecho a Hegel sensible para el tema del artículo de Garve que constituye la fuente principal del *Sobre algunas diferencias.* El Pseudolonginos fue una pieza importante de la querelle y tuvo un fuerte influjo en la teoría literaria de los siglos XVII y XVIII, tanto su ideal liberador y genial como por su teoría de la 'mímesis'. El pudo haber introducido a Hegel directamente en la problemática de la querelle.

[17] Dionysios Longinos, *Peri upsous.* La edición aquí utilizada es *Libellus de sublimitate Dionysio Longino fere adscriptus.* Accedunt excerpta quaedam e Casii Longini operibus. Ed. Arturus Octavius Prickard. Oxford, 1906.
Para la edición que Hegel utilizó, etc., vid. Nicolin 133 s., Ros 10, Thaulow 5, Nicolin 61 (*Diario*).
Vid. asimismo Pauly-Wissowa, *Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Halbbd. 26 (Stuttgart, 1927), col. 1415-1423.

El capítulo XLIV esboza un juicio sobre su época, cuya formulación y presupuestos tenían que hacer especial efecto en un ilustrado: ya no hay oradores geniales, la decadencia moral arrastra consigo la de la oratoria, la democracia perdida es añorada. La solución —*literaria*, como en Garve— es la imitación de los grandes, virtuosos antiguos: Homero, Platón, Demóstenes (cfr. § XIII, etc.). Garve, por el contrario, con el ala progresista de la querelle, le enseña a Hegel a distanciarse de Homero (Garve 141-150), pues, aunque admira y reconoce su superioridad en cierto sentido, niega tanto la utilidad como la posibilidad de su imitación. Tampoco encuentran receptividad en Garve los valores del entusiasmo, y precisamente aquí se hacen patentes los límites que neutralizan la dialéctica interna con que la posición de Garve podía confluir en el Romanticismo. Garve se sitúa voluntariamente bastante al margen de un elemento central de la constelación del Longinos, que estaba constituida no sólo por su dirección literaria y filológica y sus expresas implicaciones políticas y sobre todo morales, sino también por su necesidad de sentir y vivenciar grandiosamente. Dicho brevemente y en los términos históricos que corresponden a la situación del Pseudolonginos en el Helenismo: no sólo por la gramática alejandrina y el Estoicismo, sino también por el entusiasmo platonizante. Esta constelación refleja inmejorablemente las tres tendencias que convergían en el estudio de los clásicos a fines del siglo XVIII: la corriente humanista y filológica, el interés moral y político de la Ilustración, el entusiasmo prerromántico.[18]

Los intereses de estas tres direcciones no eran del todo conciliables, como no lo eran las que aparecían en el Lon-

[18] Aquí prescindo provisionalmente, en favor de una clara tipología, de las conexiones entre las tres tendencias. El moralismo burgués no era ni podía ser lo mismo que el Estoicismo, sino que encerraba ya elementos «entusiastas». En la Neue Bibliothek, 30 (1785), 5-22, 195-228, leyó Hegel probablemente sobre el Longinos las *Erläuterungen über das Erhabene* [*Comentarios sobre lo sublime*] von James Beatie, aus dessen moralischen und historischen Abhandlungen von 1783. También en el Longinos se basaba un ensayo de Mendelssohn, *Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften* [*Sobre lo sublime y lo ingenuo en las bellas ciencias*]. En esta obra encontraban cabida no sólo los Antiguos, sino toda clase de escritores de los dos últimos siglos y especialmente Shakespeare y Klopstok. El influjo decisivo del ensayo de Mendelssohn sobre el *Laocoonte* de Lessing y sobre *Gracia y Dignidad* de Schiller es conocido.

ginos. Si en el capítulo XIII Homero es visto como el punto culminante de la forma literaria, por otra parte, la moralidad, la cultura, la inteligencia de los hombres ha venido creciendo desde entonces hasta culminar en Platón (§ XI-XIII). A veces se puede llegar a sentir la necesidad de disculpar al buen Homero (§ IX). La problemática del pasado como fase bárbara (Iselin), primitiva (Garve) o ejemplar (Mendelssohn) para el presente tiene en el Pseudolonginos un análogo en el que poder reflejar su dialéctica.

Las huellas directas de los clásicos griegos y latinos sobre Hegel se encuentran sobre todo en el *Diario*, a cuya fecha temprana se deben el tono predominantemente humanista con que es acusado este influjo y la importancia que conservan sus epígonos.[19] Los dos últimos fragmentos del *Diario* —ya en marzo de 1786— presentan en cambio acentos posthumanistas. El estudio de Homero comienza en el verano de 1786 y se desarrolla paralelamente al del tratado *Sobre lo Sublime*, igual que el estudio de Virgilio: una conjunción favorable para el desarrollo de la nueva sensibilidad, porque el Longinos, Virgilio, Homero van cambiando insensiblemente de contenido, incluso desde la querelle y más que nunca. El estudio de los trágicos griegos, como más

[19] Con todo también en los años anteriores a 1787 se encuentran importantes vestigios ilustrados. Vid. *Diagnóstico* 191.

Entre las lecturas sobre los griegos se hallaba la *Einleitung in die schönen Wissenschaften* [*Introducción a las bellas ciencias*] (Nach dem Französischen des Herrn Batteux, mit Zusätzen vermehrt von Karl Wilhelm Ramler. 4 tomos. Leipzig, 1769), que estaba escrita en el espíritu del humanismo clasicista francés; pero el racionalismo sobrio de Batteux («Vorrede», pp. XVII-XXI) llevaba claros acentos ilustrados. En el capítulo «Sobre la poesía épica» (II, pp. 3-210), que Hegel ciertamente leyó (*Diario*, 13-VII-1785: Nicolin 38 s.), Ulises es caracterizado como «un sabio, y además un sabio que luchó con los destinos de la Humanidad» (II, p. 185); el elogio de Homero destaca su «espíritu creador, una fantasía rica y brillante, un entusiasmo casi divino y algo tan poderoso y fuerte que todas sus obras son igual de verdaderas y naturales que la misma naturaleza» (II, 132). Batteux desarrollaba además la idea de la «bella naturaleza» (I, p. XXIII s., 27-43) y daba un diagnóstico de su tiempo desde el punto de vista de la literatura que coincidía con el de Garve y Lessing: los modernos somos más ricos en conocimientos que los antiguos, pero esto es al menos en parte una pérdida. Ciertamente, así como Lessing insiste en la desgracia de tal situación y Garve en la necesidad de basarnos en ella corrigiendo su unilateralidad y limitaciones, Batteux afirma la necesidad de darle un principio ordenador (I, p. XIV): su problemática se mueve aún dentro del cauce racionalista; pero ya se ve lo continua que fue en algunos aspectos la evolución del Homero de Boileau al del *Werther*.

complicado, debió de ser posterior y en todo caso no anterior a 1787. Pero para el tiempo de redacción del *Sobre algunas diferencias* Hegel había leído ya no sólo Eurípides y el *Edipo en Colono* (Ros 11), sino *Antígona* (*Dok* 51). Esta tragedia de Sófocles parece haber significado ya entonces para él, en una forma más consciente y acentuada afectivamente que el *Sobre lo Sublime*, el punto de confluencia de a) la corriente humanista, b) la veneración ilustrada por la libertad y la «virtud», y c) la «bella alma», con la rebeldía de su interioridad y el ideal de la armonía griega. [20]

El tema literario de la mitología queda muy por debajo de la fuerza ética que irradia la personalización trágica de Antígona. En ésta, como unos años después en las figuras de Abrahán, Jesús, podrán sentirse reflejadas las personalidades que condensan conscientemente el ascenso de la nueva clase dominante. La individualidad revolucionaria, noble, acusa al mundo desalmado que le aplasta y convierte así su papel de víctima en el de juez, más aún, de mesías de la nueva plenitud.

3. Los contemporáneos

Esta constelación en que debe ser situada la *Antígona* nos pone inmediatamente en el contexto de Schiller, cuyo *Fiesco* fue estudiado detenidamente por Hegel en el Gymna-

[20] *Antígona* no sólo fue leída por Hegel en Stuttgart (vid. *Diagnóstico* 445 s.), sino que parece haber representado ya entonces para él el mundo naciente de la nueva Grecia. Según Ros 11, «Hegel se dedicó durante varios años seguidos a la lectura de Sófocles». «Según muestran las traducciones que todavía se conservan, con lo que más se ocupó fue *Antígona*, que representaba para él de la forma más perfecta la belleza y profundidad del espíritu griego. Su entusiasmo por la sublimidad y belleza del 'pazos' moral en esta tragedia se mantuvo durante toda su vida» (*ibidem*). Estos datos son confusos cronológicamente, pues reparten el estudio de Sófocles entre Stuttgart y Tubinga, sin que se pueda determinar con exactitud lo que corresponde a cada período. Christiane Hegel informa que la tragedia griega era la lectura favorita de Hegel en su convalecencia de unas fiebres que le retuvieron varios meses en la casa paterna (*Dok* 393. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Ed. Günther Nicolin. Hamburg, 1970, 3 s.): se trata ya de los años de Tubinga; pero podemos muy bien imaginarnos en qué sentido leyó Hegel a Sófocles desde antes y encontrar los primeros destellos de su sensibilidad tubinguesa en Stuttgart. Ros 40, informa, en efecto, que «la intensidad con que ya en el colegio de Stuttgart se asimiló la esencia de lo griego, sobre todo la poesía de un Sófocles, constituía en

sium.[21] *Fiesco* es el tema ilustrado de la libertad, orquestado con nubes y truenos románticos. Como en el *Fiesco*, también en la Aufklärung el interés psicológico y filosófico por la libertad se centraba alrededor de la ética, según hemos visto sobre todo en Ferguson, Garve e Iselin. Si, como decía Adam Smith, la burguesía es la clase productiva por excelencia, su subjetividad (más precisamente, la imagen que tiene de sí) será quintaesencia del dinamismo del presente histórico. Si el capitalista es la personificación del capital, y éste de las leyes naturales de la economía, será también la encarnación de la Naturaleza divina. Al final del siglo el avance fulminante de las fuerzas productivas dota al eticismo ilustrado de su «*entusiasmo*» «*republicano*». Pero no es sólo la exigencia de una nueva totalidad, sino la inconsciencia propia de la acción burguesa, la permanencia en ella del pasado e incluso la resistencia activa e institucional de éste lo que lleva al impulso ilustrado a interiorizarse y tomar formas irracionales. El *Fiesco* de Schiller, a pesar de su indecisión política, y en parte también por ella, se atropella en tiradas llenas de «república» y «republicanos», «tiranía»

---

sí ya una reacción inmediata contra lo helado, abstracto, pobre en que el racionalismo ilustrado comenzaba a desembocar cada vez con más claridad». Y, según Haym 25, «por los papeles de sus tiempos de colegial vemos que ya entonces lo que más le ocupó fue lo griego y la lectura de los griegos; que, sobre todo, *Antígona* le encantó desde muy pronto y una y otra vez fue objeto de sus esfuerzos por traducirla al alemán. Además es perceptible cómo la formación filológica de que disfrutó no era en modo alguno mera quincallería gramatical, léxica y anticuaria».

[21] *Die Verschwörung des Fiesko zu Genua.* Ein republikanisches Trauerspiel. La versión impresa en vida de Schiller (Mannheim, 1783) fue con toda probabilidad la única que Hegel pudo estudiar; desde 1786 en el teatro se representaba una doble versión posterior, que no fue publicada y Hegel seguramente no ha conocido.

Es de notar la alusión explícita a Rousseau en el cartel y programa del estreno del *Fiesco* en Mannheim (el 11 de enero de 1784), los cuales, sin embargo, Hegel seguramente no conoció (vid. *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke.* München, 1960, 752, 936 s.). Ni esta cita ni tampoco el carácter «republicano» del drama parecen haber influido en el primer interés de Hegel por el *Fiesco*. Por otra parte se da el caso interesante de que el *Fiesco* estuviera dedicado a un profesor de Hegel, Jakob Friedrich Abel. Schiller había estudiado su bachiller en Stuttgart, donde Abel fue su profesor preferido y él su discípulo predilecto. Esta circunstancia pudo tener parte en que Hegel trabajase detenidamente una obra de Schiller que apenas tuvo resonancia. Abel, que sería profesor de Hegel otra vez en Tubinga, tenía una relación bastante estrecha con éste desde Stuttgart. Vid. *Diagnóstico* 452 s., 516.

y «tiranos», «libertad», «virtud». [22] El modelo ideal en el que todo este vocabulario entusiasta se mide es la Roma preimperial, auténtica y «virtuosa». El exergo es una cita de Salustio sobre Catilina. Virginia y Appius Claudius, Octavio, Bruto, Porcia son conjurados en los momentos decisivos. ¡Heroísmo del alma!

En la «Advertencia al público» que figuraba en los programas del estreno del *Fiesco* en Mannheim, Schiller justificaba su obra precisamente como un diagnóstico de su época:

«Cuando, para desgracia de la Humanidad, es tan ordinario y cotidiano que nuestros impulsos más divinos, que nuestros mejores gérmenes de lo grande y bueno con tanta frecuencia sean enterrados bajo la presión de la vida burguesa, cuando la bajeza de espíritu y la moda cercenan los rasgos audaces de la naturaleza, cuando mil convenciones ridículas deforman el gran sello de la divinidad, no puede ser inútil un drama que nos presenta la imagen de toda nuestra fuerza, que inflama y aviva de nuevo la chispa moribunda del heroísmo, que del círculo estrecho y embotado de nuestra vida cotidiana nos proyecta a una esfera superior. Este drama es, como espero, la conjuración de Fiesco.» [23]

[22] En todas las versiones un moro traidor y sin conciencia es quien realmente hace posible la conjuración (atisbo de la incapacidad política de la ética); pero en la versión impresa en vida de Schiller los caracteres republicanos o son malvados (Calcagno: acto I, esc. 3; acto II, esc. 3. Sacco: acto I, esc. 3) o decaen (Fiesco, presa del orgullo) o permanecen sombríos e inhumanos (Verrina). Leonora, la única personalidad sin tacha, trata en vano de oponer el amor a la revolución (acto IV, esc. 14) y Bourgognino, el revolucionario noble, pero simple, tiene que huir con Berta. Andrea Doria, el tirano, tiene la Providencia divina de su parte (acto V, esc. 14 y 17); en todas las versiones es por lo menos la personalidad más grande de todas y sólo su sobrino Gianettino merece la muerte: un romántico prefiere un alma grande y noble (en el doble sentido de la palabra) al pueblo, incapaz de vivir más que representativamente y como un esclavo (acto V, esc. 15; cfr. *Dok* 49/l. 1-4, l. 12-15, etc.).

En el prólogo al *Fiesco* Schiller hace en el fondo —y hasta cierto punto: la exaltada crítica política de *Intriga y Amor* no está aún tan lejos— una confesión política, cuando dice que «el héroe político no debería ser un tema para las tablas, en cuanto tiene que relegar al hombre para ser el héroe político» (*Schillers sämtliche Schriften.* Historisch-kritische Ausgabe. Ed. por Karl Goedeke. Stuttgart, 1868-76, III, p. 6). Para completar el cuadro de su incapacidad revolucionaria, Schiller reconoce que su personal debilidad política es su fuerza poética; su apartamiento de la vida civil, lo que le da conocimiento del corazón humano (*ibidem*).

[23] *Schiller. Sämtliche Werke.* Ed. Gerhard Fricke y Herbert G. Göpfert. ²München, 1960, II, 753 s.

La coincidencia de este juicio de su época con los diagnósticos ilustrados que hemos visto se extiende a la constatación de un estado de cultura, que oprime la naturaleza y carece de fuerza y espontaneidad. Como Lessing y Hegel en el *Sobre algunas diferencias*, Schiller alude también a una cultura llena de signos muertos; [24] pero lo opuesto a ellos no es ahora la originalidad (*Dok* 50), sino la *Vida* (subrayado por Schiller), y a la luz de esta palabra y no a la del sobrio estilo ilustrado hay que entender el sentido de los «grandes hechos», de la «acción» que se opone a la «apariencia». El acento político está dirigido hacia la grandeza de alma, la función crítica de la naturaleza ha perdido su sobriedad para convertirse en el espejo infinito del héroe; la desmesura romántica impulsa a la evasión de la vida diaria en una esfera ideal. [25] La «virtud» tiene una innegable tendencia a la «bella alma» [26] y la misma revolución no va a otra parte. [27] Fiesco no se conforma con menos que el cielo y la divinidad. [28] El «corazón», el «amor» se vuelven contra la tiranía, pero también contra la abstracción e incluso se presentan como vuelta a la naturaleza contra la revolución misma. [29] Estos términos, junto con el «espíritu» —acompañado del adjetivo «fecundo»— [30] señalan una nueva constelación. Si el ansia de liberación escapa por encima de la misma condición humana, es debido por de pronto a que no sabe encontrar la liberación dentro de límites humanos.

Anteriores al *Fiesco*, pero más significativas para la transición inmanente al romanticismo, son las *Confesiones* de Rousseau. [31] En ellas vemos cómo los «griegos y romanos» inflaman el celo republicano del joven Rousseau e inci-

[24] Acto II, esc. 17 del *Fiesco*.

[25] Cfr. monólogo de Fiesco en el acto III, esc. 2; la condenación por Leonora de los «*proyectos fracasados* de la naturaleza que quiere y no puede» son más débiles al fin que el entusiasmo que le llevará a la muerte: acto IV, esc. 14. Cfr. también acto V, esc. 12 y 13; acto II, esc. 19.

[26] En el sentido de la *Fenomenología del Espíritu*. Vid. *Schiller. Sämtliche Werke* I, 735. *Fiesco*, acto II, esc. 19; acto III, esc. 2; acto IV, esc. 9.

[27] Acto II, esc. 18; acto III, esc. 5; acto V, esc. 16.

[28] Acto V, esc. 13; acto II, esc. 19.

[29] *Ibidem*. Cfr. prólogo y acto V, esc. 14.

[30] *Schiller: Sämtliche Werke* I, 752.

[31] La pérdida del extracto que Hegel hizo de las *Confesiones* (Ros 13) nos priva de esta posibilidad de comprobar su impacto preciso en él. Pero

tan en su alma sentimientos sublimes.[32] Pero éstos le ponen en conflicto con su sociedad y le impulsan a vivir en un mundo ideal, fantástico, «natural» —curiosa coincidencia de características inconsciente de su dialéctica, que aún no su-

---

hay una correspondencia llamativa entre el texto más personal del *Diario* y las *Confesiones*:

Diario

«Jueves 21 de julio 1785.

Salí a pasear con el señor Cleβ. Cuando cruzábamos el foso, la campana mayor comenzó a sonar al entierro del Consejero del Gobierno señor Schmidlins. A la vez desde la torre de la ciudad (moles propinqua nubibus arduis) comenzó a sonar una música fúnebre de trombones. El sonido lento, sordo, ardiente de la campana y el triste resonar de los trombones me hicieron una impresión y me dieron un sentimiento tan sublimes que me es imposible describirlos. Mientras que a la vez divisaba las carrozas que pasaban a lo lejos y pensaba en el llanto de los familiares.» (Nicolin 39)

Confesiones (libro III)

«Siempre recordaré que un día de fiesta mayor, mientras ella había ido a Vísperas, salí a pasear fuera de la villa, el corazón henchido de su imagen y del ardiente deseo de pasar mi vida junto a ella. Razonable, lo era bastante como para darme cuenta de que por el momento era un imposible y que, cuando algo me hacía tan dichoso, no podía durar mucho. Esto le daba a mi ensoñación una tristeza que, sin embargo, no tenía nada de sombrío y que una esperanza halagüeña temperaba. El son de las campanas, que siempre me ha afectado singularmente; el canto de los pájaros, la belleza del día, el dulce paisaje, las casas desparramadas por el campo, en que me imaginaba nuestra vida común, todo esto me hacía una impresión tan viva, tierna, triste y conmovedora, que me vi arrebatado como en éxtasis a ese tiempo y morada tan dichosos, en los que mi corazón, dueño de toda la felicidad de que es capaz, la gustaría en raptos indescriptibles, sin ni siquiera pensar en la voluptuosidad de los sentidos.» (Rousseau XIX, 142: *Las Confesiones*. Trad. R. Urbano. Madrid: Daniel Jorro, 1923. I, 141 s.).

Los puntos comunes de ambos textos:

HEGEL	ROUSSEAU
Vivencia juvenil extraordinaria	Vivencia juvenil extraordinaria
entierro	día de fiesta
paisaje lejano	paisaje lejano
campanas y música	campanas
experiencia sublime, inefable, triste	experiencia sublime, inefable, triste
diario	confesiones

Dentro de la superioridad del texto de Rousseau es asombroso lo que pueden coincidir dos hombres de una época —y dos hombres tan distin-

ponía como evidente la equiparación romántica de fantástico y extraordinario, natural y prosaico— y no corrompido aún por la cultura, en la que Rousseau fue siempre un inadaptado. Se comprende que, si la «naturaleza» sigue ejerciendo su función crítica racional, de todos modos lo haga en una forma concreta, cargada de afecto y subjetividad. La misma transición aparece en el sentido de la «virtud», abstracción ética provista de resonancias sentimentales de «bella alma»; por una parte su aspecto político es visto con sobria clarividencia; por otra, su impracticabilidad le lleva a teñirse de tonos celestes, soñadores; mediando ambos extremos, la convicción de que la virtud «concreta» no es puramente racional y la embriaguez, la conciencia de bella alma con que Rousseau vivía en París el ideal republicano (l. IX). Las *Confesiones* son por entero una iniciación en la escuela del sentimiento; nada más adecuado en este sentido que la historia de los primeros años de Jean Jacques, contada con una belleza y una fuerza afectiva que aún hoy no han envejecido. [33]

---

tos— en el momento de hablarnos de lo más personal e íntimo. Aquí se podría ver lo arriesgado que es pretender explicar a Hegel, con una matriz psicológica, como lo hizo sobre todo Häring.

Hegel no pudo haber leído en Stuttgart sino los seis primeros libros de las *Confesiones;* los seis siguientes, más ricos —sobre todo el noveno— en formulaciones sintéticas orientadoras, aparecieron en 1789. Si los datos cronológicos de Rosenkranz sobre la lectura de Rousseau son correctos, Hegel ha conocido en este caso, como en el del *Fiesco,* la formulación menos madura ideológicamente y más espontánea.

[32] Como Rousseau, el joven Hegel habla primero de los griegos y romanos juntos, lo que indica lo vago e idealizado de la referencia histórica. Más importante aún es notar que tanto en Rousseau como todavía en el *Fiesco* los romanos son más citados que los griegos, y entre éstos Esparta es nombrada frecuentemente con una admiración no exenta de horror. No es aún el ideal de la armonía griega, sino la figura estoica, republicana, virtuosa, libre y orgullosa; aquí también la transición se hace insensiblemente.

Lo que en realidad representa la alusión a los Antiguos en Rousseau es el subjetivismo y el ansia de vivencia modernos, como aparece aún más claro en el libro VI, cuando relata sus impresiones de la visita a unas ruinas romanas.

[33] «Todo mi talento no provenía más que de un cierto calor de alma sobre las materias de que me ocupaba.» «Sólo puedo contar con un guía fiel: es la cadena de sentimientos que ha marcado la sucesión de mi existencia y cuya impresión no se borra jamás de mi corazón.» (l. IX y VIII, primer manuscrito). Las expresiones más pensadas y programáticas sobre el sentimiento se encuentran en el libro IX. También el interés científico por

También el *Nathan el sabio*, que tanto impresionó a Hegel, es además de una figura racionalista el representante de una religión del «corazón», ya sin contar los constantes acentos afectivos de la obra. Precisamente la cita del *Nathan* en el *Sobre algunas diferencias* cobra mucho significado si se la toma en su contexto (acto V, esc. 6). Racional y primitivo, abstracción y corazón son identificados por el texto de Lessing en un ideal de naturaleza que abarca ambos sentidos.[34] Hegel realiza la trasposición a los griegos de este ideal imposible de realizar en la época moderna. El fundamento para una visión nostálgica, irrecuperable de los griegos es puesto aún con más fuerza que en Garve. Como en éste, no se deriva sólo de la distancia histórica, sino de la imposibilidad intrínseca de un modelo a la vez primitivo y dotado de una razón abstracta, que es su atributo «natural».

Pero la única obra que representa en Stuttgart lo que será el clima espiritual de Hegel en Tubinga es el *Werther* de Goethe. No vamos a desarrollar aquí sus conocidos aspectos romantizantes; pero por lo que respecta a la Antigüedad clásica, los romanos y el ideal republicano que la modernidad reflejaba en ellos empalidecen y se volatilizan a la luz que irradia de la antigua Grecia. Homero es la lectura favorita de Werther. Ciertamente no se trata de una innovación radical. Ya el Humanismo tenía predilección por él. Voltaire, pese a sus racionalismos y a las enseñanzas de la querelle, a veces no podía pasarse sin su Homero y su Virgilio. La formación de la aristocracia europea desde el siglo XV no hace ahora sino ser asimilada por la nueva aristocracia de las «bellas almas», brotada entre las clases de funcionarios y comerciantes alemanes que aspiran a un mundo regido por los principios que ellas representan. También aquí se trata de la ya notada ambigüedad del Humanismo de esta época, que es no sólo tradicional, sino un tanto díscolo, subjetivo y confusamente revolucionario, como en Werther.

---

lo concreto va unido al sentimiento; así, en el estudio de la botánica (l. XII) o de la psicología (l. IX).

[34] Hay que tener en cuenta que las obras en que Rousseau había proclamado tal ideal databan ya de casi veinte años atrás, cuando apareció *Nathan:* 1762, *El Emilio* y *El Contrato Social;* 1761, *La Nueva Eloísa;* 1755, *Discurso sobre el origen de la desigualdad.*

Más concretamente, es evidente la correspondencia entre el *Werther* y el libro quinto del *Emilio*. Los paralelismos entre la Dorothea de Goethe y la Sofía de Rousseau, el marco geográfico y social en que se desarrolla la vida de sus respectivas familias, lo odioso de las ciudades, el estilo campestre, el acercamiento del señorito a los campesinos, la impetuosa evolución sentimental en Werther y Emilio, el tono afectivo y sus arrebatos.[35] Sobre todo, y aquí ya directamente sobre nuestro tema, así como en *El Contrato Social* —e incluso en los cuatro primeros libros del *Emilio*— los clásicos son el estoicismo y la virtud («republicana»), Roma y Esparta, ahora —tanto en el libro quinto del *Emilio* como en el *Werther*— es Homero, y por añadidura el Homero de la *Odisea* el clásico por excelencia. La concordancia entre lo que Homero les dice a Rousseau y a Goethe es pasmosa,[36] a pesar de que sólo Goethe es consciente de la dialéctica interna que tensa la nostalgia por la vida patriarcal y la naturaleza. La *Odisea* es para ambos el libro de la felicidad antes del pecado original de la sociedad moderna, el reflejo de una armonía perfecta entre el hombre y la realidad tanto social como natural.

Ciertamente la armonía homérica no aparece realizada en el mundo moderno; por lo menos el mundo de las letras es incapaz de recuperarlo. Klopstock, a pesar de ser estimado por Werther (*Werther* 28), es incapaz de llenar la brecha que presentan sus necesidades afectivas; su papel es ocasional. También para Hegel es el caso de un gran poeta, pero incapaz de cumplir en las condiciones de la modernidad la

[35] El acercamiento del señorito a los campesinos es en *El Emilio* más real que en el *Werther*, a base de compartir el trabajo manual; pero también es utópico, pues es menos capaz de articular las condiciones en que esa igualación sería posible. Goethe no sólo manifiesta así su conformidad con la propiedad burguesa y aun feudal; su concepción del *Werther* es más madura dialéctica e históricamente que la del *Emilio* (cfr. *Poesía y Verdad*, Goethe IX, 520-535: GOC II, 1753-1761). En relación con la concepción de su *Werther*, Goethe cita exclusivamente a los ingleses, v. g. Goldsmith. Sin embargo, el papel que corresponde a Rousseau, y concretamente a su *Emilio* como catalizador de la época y del mismo Goethe, bien personalmente, se halla acentuado en otros pasajes de *Poesía y Verdad* (sobre todo Goethe IX, 545 s.: GOC II, 1767).

[36] Comparar *El Emilio*, l. V (Rousseau X, 20 s. y 33: *Emilio o la educación*. Trad. R. Urbano. Madrid: Daniel Jorro, 1933. II, 268, 280 s.) con el *Werther* (31, 82/desde l. 27 y 82 bis/desde l. 29, 87 s.: GOC I, 1814, 1837, 1839 s.).

función social de un Homero: ser la voz de una nación, crear sus imágenes y mitos, expresar sus ideales, elevarla a las grandes tareas nacionales. La sociedad está dividida y el poeta sólo puede hablar para una élite. El mismo Ossian es un Homero redivivo, voz de un pueblo, es con todo un Homero «restaurado», un pueblo desaparecido, irreal. Esa irrealidad, la fuerza de la subjetividad en él presente dice a las claras lo imposible de ese ideal, que a la vez quiere pertenecer a un pueblo entero y a la subjetividad prerromántica; una subjetividad que pretende identificar —y esa identificación tiene una breve función histórica, por eso es capaz de una breve existencia— la interioridad burguesa con el pueblo.

Entre la poesía de las clases cultas (Klopstock) —que supone el desgarramiento social por el que éstas y su arte son posibles— y el populismo prerromántico de Ossian se sitúa el equilibrio inestable, la «canción de cuna» de Homero (*Werther* 7). Si la subjetividad se derrama incluso sobre este punto de reposo y armonía, sin embargo lo hace en la forma del sentimiento de lo sublime, supraindividual, en la incorporación a una naturaleza, a un mundo originario con una dimensión de infinito. La nostalgia de la armonía patriarcal está aún cargada de una especie de fe en su posibilidad, tiene en la creación de esa imagen una como verosimilitud inicial que la constituye en factor de equilibrio para la subjetividad: ésta es capaz aún de ordenar sin desgarramiento, al menos así lo parece, todo el mundo a su alrededor.

Ni siquiera el Hegel de Tubinga ni en realidad el mismo Goethe siguieron en la dirección de Werther la interna dialéctica de la utopía homérica: «Ossian ha suplantado en mi corazón a Homero.» (*Werther* 100) El punto de equilibrio para ambos será Homero. Individuo y totalidad, sentimiento y política, presente y pasado, deseo e imagen: Hegel y Goethe creen en la posibilidad de una nueva totalidad humana interior, ambos se hacen de ella una tarea. Haym (25) notó ya lo definitivo que esta tessitura ha sido para el Hegel maduro. En cuanto a Goethe, el *Werther* es el diagnóstico que conscientemente hizo de su época, no un mero episodio más o menos autobiográfico.[37] Un diagnóstico más penetrante y

[37] Cfr. *Poesía y Verdad* (Goethe IX, 531 s.: GOC II, 1759 s.).

lúcido que el del joven Hegel; pero también más ceñido a su inmediata coyuntura histórica, captado más bien con la inteligencia privilegiada de una sensibilidad diferenciada, fina, intensa. Su correspondencia en Hegel será la pasión del trabajo, la inmersión consciente y tenaz en la violencia de una productividad que de algún modo se sabe a la vez liberadora y opresora.

IV

ESCEPTICISMO Y MITOLOGIA

1. La crítica hegeliana de la Ilustración

Según Yvon Belaval, [1] «las Luces fueron una moda como, después de la última guerra, el Existencialismo. Esta moda ha durado desde 1748 hasta aproximadamente 1765». Belaval considera que el siglo ha sido mucho más que ese período. Habría que añadir que se halló en continuidad con él. Belaval se enfrenta con razón a las simplificaciones del siglo XVIII; pero el Existencialismo no ha significado ni de lejos para el siglo XX lo que la «edad de Lessing» para el XVIII. Más aún, Hegel se consideraba dentro de un tiempo ilustrado; Herder y Rousseau, Hölderlin, Kant y Schiller se tenían por ilustrados. Y es la realidad, que permitía a todos estos hombres llamarse ilustrados sin serlo siempre, lo que es aquí decisivo para situar a Hegel. La dificultad de una definición de la Aufklärung semejante a la que da Belaval de las 'Lumières' se debe a que «ilustración» significaba entonces sobre todo una actividad, un proceso. «Ilustración», como tiempo de este proceso, tendía a ser tan amplia como él. [2]

Hegel ha descrito así la Aufklärung como

«el tiempo, cuando en Alemania el *espíritu pensante*, que había descubierto su independencia en la escolástica, comenzó a expandirse por la realidad, a reclamar para sí lo que

[1] *L'héritage leibnizien au siècle des lumières*, en *Leibniz, 1646-1716*. Aspects de l'homme et de l'oeuvre (Journées Leibniz, organisées au Centre International de Synthèse, mai 1966). Paris, 1968, 255.

[2] Cfr. Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung*. Freiburg, München, 1974, 232-236. Hegel mismo ha calificado de ilustradas posiciones que defendiera en Tubinga y pasan por típicamente anti-ilustradas (*Werke*. Berlin, 1832-1840. XVI, 169. Cfr. Nohl 19 s., 15 s. e *infra*, p. 149, nota 5). Todavía en Nürnberg Hegel calificaba a su tiempo como ilustrado (*Werke*. Berlin, 1832-1840. XVI, 138, 188 s.).

pasaba en ésta por firme y verdadero y a vindicarla en toda su extensión. El modo alemán con que el espíritu avanzó hacia su libertad tiene de típico la sobria forma metódica que se construyó el pensamiento primero en la *filosofía wolffiana*. El entendimiento comenzó por impregnar no sólo las otras ciencias, y desde luego las matemáticas, sino la enseñanza en general y la cultura científica. Su segundo paso consistió en salir de la escuela y su forma escolar para tratar de un modo popular todos los intereses del espíritu, los principios positivos de la Iglesia, del Estado, del Derecho. Ni este uso del entendimiento tenía nada de profundo ni su contenido era original alemán. No hay por qué ocultar en qué consistió toda esta ilustración: en introducir también en Alemania los principios del deísmo, de la tolerancia religiosa y la moralidad que *Rousseau* y *Voltaire* habían convertido en el estilo de pensamiento corriente entre las clases superiores de Francia y fuera de Francia. Cuando Voltaire vivió un tiempo en la corte del mismo Federico II, muchos otros soberanos alemanes (quizá la mayoría) tuvieron a honra conocer, tratar y escribirse con Voltaire y sus amigos. Los mismos principios se extendieron desde Berlín por el ámbito de las clases medias, incluido el clero; precisamente en éste encontró la Ilustración sus colaboradores más activos y eficaces, mientras que en Francia la lucha se dirigía sobre todo contra él.

»Pero aún hubo otra diferencia entre ambos países: que en Francia se incorporó a este ascenso o elevación del pensamiento todo lo que tenía genio, ingenio, talento, nobleza de ánimo, y este nuevo modo de la verdad se presentaba con el esplendor de todos los talentos y el frescor de un entendimiento ingenuo, brillante, enérgico, sano. En cambio, en Alemania ese gran impulso se dividió en dos caracteres distintos. Por una parte el asunto de la Ilustración se llevó con seco entendimiento, según los principios de la mera necesidad, superficialmente en espíritu y en saber, con pasiones mezquinas o vulgares; allí donde, mereciendo más respeto, se caracterizó por cierto calor, aunque sobrio, del sentimiento, se opuso con hostilidad, hostigando y ridiculizando a todo lo que se presentaba de genio, talento, riqueza de inteligencia y sentimientos. *Berlín* fue el centro de esa ilustra-

ción, cuyos actores —iguales en su propósito, aunque distintos en el sentimiento— fueron Nicolai, Mendelssohn, Teller, Spalding, Zöllner, etc., en sus escritos, así como la persona colectiva de la allgemeine deutsche Bibliothek. Eberhard, Steinbart, Jerusalem, etc., deben ser contados aquí como vecinos del mismo centro. Fuera de él, en su periferia, se encontraba todo lo que florecía de genio, talento y profundidad de la razón, atacado y rebajado desde aquel centro del modo más odioso. Hacia el Nordeste vemos en Königsberg a *Kant, Hippel, Hamann;* hacia el Sur, en Weimar y Jena, a *Herder, Wieland, Goethe;* luego *Schiller, Fichte, Schelling,* etcétera; más hacia el Oeste *Jacobi* y sus amigos; *Lessing,* desde tiempo atrás indiferente a las actividades berlinesas, vivía tanto en las profundidades de la erudición como en profundidades del Espíritu bien distintas de lo que suponían los amigos que [como Mendelssohn] creían disfrutar de su confianza. Hippel fue quizás el único entre los llamados grandes hombres de las letras alemanas libre de las injurias de aquel centro.

»Aunque ambas partes coincidían en el común interés por la libertad del espíritu, aquella ilustración, como seco entendimiento de lo finito, perseguía con odio al sentimiento o conciencia del infinito que se encontraba de esta parte, así como su profundidad tanto en la poesía como en la razón. De aquella actividad quedó *la obra,* de ésta en cambio quedaron, además, *las obras.*» (*Sämtl. W.* XX, 205-208. [División de párrafos: J. M. R.])

Ya hemos visto la importancia que tiene la psicología en Garve y el primer Hegel. Precisamente el hecho de que el concepto se convierta de idea metafísica en idea psicológica es para Belaval el signo de las tres ilustraciones mayores, Inglaterra, Francia y Alemania (loc. cit.). Es decir, *el* hombre se declara el nuevo sujeto —en el sentido etimológico, como substrato—, que en Leibniz aún era Dios. La dificultad que presenta, una vez más, este intento de definir la Ilustración es doble: por una parte ya queda indicado que no es simplemente *el* hombre lo que se substituye a Dios, sino también una problemática específica de los hombres actuales; por otra, ¿qué significa precisamente esa substitución? ¿Cómo comprender inmanentemente su dinámica? Es

SEMINARIO

lo que, a su modo, Hegel intenta responder en su último texto citado, caracterizando a la Ilustración como proceso del «espíritu hacia su libertad». Joachim Streisand,[3] despojando esa «libertad» de su implícita mayúscula teológica, ha hablado de la «emancipación» como quintaesencia de la Ilustración. Pero también este intento de definición resulta excesivamente formal; por de pronto, la continuidad de la Ilustración a este respecto con la tradición en que se encuentra es demasiado grande en todos los terrenos; sigue en pie, por tanto, la dificultad de su definición específica.

El ambiente de la Ilustración es el de una gran desmitologización, articulada con especial claridad por la nueva élite; pero no sólo la Aufklärung, sino la Ilustración en general, siguen unidos al pasado capitalista y aun precapitalista, todavía presente en las formas sociales de producción y organización. Por más que se reduzca el ámbito cronológico de la Ilustración, ésta nunca se encuentra en estado puro, y son más bien sus formas específicas de impureza lo que valdría para definirla. Hegel es desde sus primeros años más crítico que los cristianos actuales con las imágenes religiosas y los sistemas teológicos, pero fue educado religiosamente y a su modo se mantuvo religioso hasta la muerte; lo mismo vale de su actitud crítica frente al Humanismo que le inculcaron y, sin embargo, profesó, cómo en Tubinga fue partidario de la Revolución, pero sin salirse de la monarquía constitucional, para incorporar más adelante la idea en la historia sin que la idea perdiese por ello nada de su imperio. El empirismo del primer Hegel se halla transido de Racionalismo; su skepsis, del ansia de una nueva mitología restauradora. La desmitologización no abandona sin más el suelo de lo que critica. La destrucción de los ídolos se realiza bajo el signo de un concepto con rasgos escolásticos que sigue dominando formalmente, si no siempre metafísicamente, el movimiento emancipador. Incluso el que el concepto de sujeto en su sentido originario de *substrato* de la realidad pase a designar al hombre concreto, preludia, sí, la disolución de la teoría tradicional; pero conserva la estructura metafísica de sus-

[3] *Geschichtliches Denken von der deutschen Frühaufklärung bis zur Klassik.* Berlin, 1964.

trato y es incapaz de ponerse en cuestión. El sujeto psicológico burgués se considera actor último e incuestionable de la historia.

Desde luego el concepto cambia de función al criticarse inmanentemente a sí mismo. La trayectoria que así realizará en Hegel es la del escepticismo como camino de la desesperación, que destruye el sistema del pasado (cfr. *Dok* 49). En su carácter espiritual y desgarrado se expresa y profundiza subjetivamente la realidad que substituye a la sociedad jerárquica: la nación dividida. De él brota la conciencia de la libertad, a la vez que deshace el eticismo ilustrado, consciente ahora de la imposibilidad de su ideal republicano, de la íntima aporía de su rectitud moral. La reconciliación subjetiva universal (Lessing en el *Emilia Galotti*) se revela imposible.[4] La continuación hegeliana de la Ilustración y de su crítica pasará consecuentemente en primer lugar por la crítica de los mismos críticos.

Resulta hoy asombroso cómo Hegel ha olvidado lo que debía a la Ilustración. Su actitud frente a ella es desde Tubinga duramente polémica.[5] Pronto le acusará de tratar de destruir el pasado compartiendo aún inconscientemente

[4] *Phänomenologie* 154 s., 158 s.: *Fenomenología* 124, 128. Cfr. Nohl 11 s., 15 s., 21 s.

[5] No hay que olvidar lo ambiguo que es este dato de por sí, ya que la Ilustración que Hegel recibió se caracterizaba a ráfagas —cada vez más intensas— por una autocrítica que preludia, a la vez que en parte trata de contener, su descomposición. Los ilustrados recogen la crítica contra la Ilustración y la generan ellos mismos, bien desarrollando tratados llenos de distingos sobre la verdadera y la falsa ilustración, bien haciéndose propios los ataques. Así aparece por primera vez la función estabilizadora de la crítica en el mundo burgués. Con todo también entonces esa función es inestable, pues no puede controlar totalmente la violencia personal e histórica que puede caracterizar esa crítica. La disolución del siglo de las luces se realiza en Alemania sin que ésta caiga bien en la cuenta de ello; los ilustrados no son ilustrados con respecto a su propia situación como tales, sino en cuanto opuestos al régimen feudal. Comenzar a ser conscientes de sí mismos significa, desde luego, proseguir directamente la Ilustración; pero también salirse ya de ella e incluso comenzar a retroceder en algunos aspectos y a olvidarla. El caso quizá más significativo para la fase hegeliana de Tubinga, en que Hegel vive de lleno una Ilustración en ruptura consigo misma, es el de Herder. Su *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [También una filosofía de la historia, etc.] era a la vez una crítica mucho más feroz de la Ilustración que la de Hegel y una obra fundamentalmente ilustrada. Esa crítica de la Ilustración como abstracta se hace, aún bastante conscientemente, en nombre de ella misma en cuanto era más que eso.

sus presupuestos; la Ilustración se convierte entonces en la recuperación de viejas idolatrías bajo nombres nuevos e incluso a veces peores. Como dice Hegel en 1802, ni siquiera fue en verdad racional (Hegel VI, 315). Este juicio alcanza un mayor equilibrio entre los elementos negativos y positivos en el capítulo VI, B de la *Fenomenología,* que caracteriza a la Ilustración por los conceptos de utilidad y libertad y la sitúa dentro del reino del espíritu, ciertamente como una forma aún imperfecta. Pero en el fondo es en la *Ciencia de la Lógica* donde Hegel ha dado su palabra decisiva sobre la Ilustración, al tratar en su lugar especulativo cada uno de los típicos conceptos ilustrados: «naturaleza», «fundamento», «necesidad», «fuerza», «mecanismo», «teleología», «ley», etcétera.

El enfoque del Hegel posterior engloba así la Ilustración en una gran unidad histórica, que comprende igualmente el Racionalismo y extiende sus raíces a través del Renacimiento y la Escolástica hasta los griegos. El movimiento del concepto, la abstracción, que según Hegel produjo el desgarramiento, debe curar ella misma la herida. El optimismo con que es vista esta tarea se debe a que el mismo concepto racionalista no es sólo resíduo escolástico —y la Escolástica misma ya estaba dinamizada por los primeros signos del capitalismo—, sino dinamismo, actividad creadora aún coartada, que busca su forma inmanente y verdadera. (El problema que no se plantea Hegel: una forma, por inmanente que sea, ¿puede ser simplemente verdadera?) La violenta claridad de Spinoza es ya la voz del profeta apocalíptico en el desierto. La división que surca todo el mundo humano actual debe poder configurarse como articulación de una nueva armonía. Tal es la obra del concepto, que Hegel opone a lo que él considera abstracción inconscientemente tradicional, inmóvil, de la Ilustración. Esta abstracción será para *Fe y Saber,* como veremos, la raíz de la regresión en que fatalmente degenera el impulso ilustrado.

De hecho la crítica de Hegel a la Ilustración se mueve cada vez más al nivel del concepto. Todavía en Tubinga Hegel critica a la Ilustración en nombre de su incapacidad práctica. De Berna a Jena esa incapacidad práctica es articulada también teóricamente. Y desde entonces Hegel selec-

ciona sistemáticamente los conceptos en que la Ilustración se autoexplica y los reflexiona exhaustivamente, mientras que ésta fue incapaz de cuestionarlos; pero tampoco él abandona el presupuesto de la incuestionabilidad *del* concepto. La extrañación de la Ilustración comienza en ella misma desde dentro, olvidándose de sí como después olvidó la burguesía su fase ascendente al instalarse en el poder, tomando su forma inmanente por su libre realidad y no también por su esclava libertad. En esa forma, ya justificatoria, ha hecho su reaparición en nuestros días bajo nombres, tan opuestos en otros aspectos, como Habermas y Popper. [6]

[6] Tras la anticipación por Habermas de una situación sin barreras comunicativas, como estructura fundamental a que debe referirse ya todo diálogo libre, se oculta la misma imagen de una sociedad que supera en el diálogo sus diferencias de clase hasta hablar todos «un mismo lenguaje», como quería Garve, la misma esperanza en poder preparar así un mundo reconciliado. La afirmación de que la conciencia popular se halla determinada por las necesidades cotidianas (según Habermas, por tanto apolítica), mientras el intelectual es el único en poder albergar hoy conceptos superiores (según Habermas, el único, por tanto, con potencial revolucionario); el esperar la solución de una élite solidaria con toda la Humanidad por encima de las barreras de clase; la denuncia de la técnica abstracta como incapaz de restablecer la unidad humana y la necesidad de recrear esta totalidad para que pueda existir la misma subjetividad reconciliadora, son puntos que se hallan en el Hegel de Stuttgart.

Ciertamente, Habermas tiene en cuenta el aspecto materialista de la Ilustración, relegado a un segundo plano en la formación de Hegel. Pero, como en la Ilustración, la asimilación de la realidad en el proceso teórico se halla sometida a esquemas lógicos excesivamente rígidos; «la racionalidad» es incapaz de reconocer tanto la necesaria parcialidad en que siempre existe *formalmente como* la imposibilidad de extenderse actualmente más allá de límites estrechos y plurales. Quien propugna una racionalidad universal trata de imponer la suya; y así procedió desde un principio la comunicación que desbancó durante el siglo XVIII a la feudal. Aunque Habermas haya llegado a tomar sus distancias frente a *la* Razón, por de pronto la categoría de universal ('allgemein') no sólo sigue desempeñando el papel soberano como en la Ilustración, sino que también, como en ella, no consigue realmente entrar en una relación dinámica con sus contenidos. (Vid. Jürgen Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?,* en Jürgen Habermas, Dieter Henrich, *Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises* [etc.], Frankfurt/M, 1974, 65-74.) De ahí la debilidad —común de hecho con la Ilustración de un Garve— que presenta en Habermas la categoría de «plausibilidad», pese a apuntar en cierto modo hacia una dialéctica de los contenidos que haría saltar la continuidad de una dialéctica lógica. La referencia al universal concreto de Hegel no llega a desarrollarse más que extrínseca y precariamente.

En mi opinión, ya la obra con que Habermas se habilitó como profesor (*Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft. [Neuwied, 1962) muestra que su verdadera identificación —quizá algo reprimida— es más la Ilustración que Hegel, pese

El intento ilustrado de una radical destrucción de los ídolos termina llevando a Hegel en la *Ciencia de la Lógica* a un sistema de desmitologización total. Sólo que en el fondo este radicalismo no es otro que el de la misma Aufklärung. La «mistificación» hegeliana de la dialéctica no es original de Hegel, sino la estación terminal de una mistificación secular en que ésta llega ya a hacerse traslúcida. La destrucción ilustrada del sistema jerárquico tradicional, ya expresada en las primeras páginas que escribió Hegel, alcanza su punto culminante en la restauración por la *Ciencia de la Lógica* de una reconciliación teórica, cuya imposibilidad se deriva del mismo hecho de ser teórica. La idea del Derecho, en que la Lógica acabará realizándose políticamente, acusa demasiado el desgarramiento que pretende superar. Y así hasta el fin de su vida Hegel mismo tendrá que constatar, una y otra vez, cómo la historia expone desvergonzadamente sus heridas sin preocuparse de teorías reconciliadoras. El que ha sido llamado teórico del Estado prusiano apuntó en Berlín de un periódico la siguiente sentencia: «Del puñado de locos filosóficos encerrados en las universidades como manicomios seguros no hacen ningún caso ni los tribunales ni la prensa, ni sobre todo el pueblo en sentido estricto. —Animal de pensar.» [7]

¿Es que el filósofo es capaz de hacer caso del pueblo y aun de sí mismo? Sólo una cosa le salva aquí: que en la forma de su locura aún sea capaz a veces de mantener viva la pasión sin límite cuya camisa de fuerza es la misma filosofía.

Los olvidos y represiones con que la Ilustración pensó el desgarramiento de la sociedad dividida han seguido siendo determinantes para Hegel: «Es tan insensato abrigar la qui-

---

a todo lo que le une con éste, sobre todo como teórico de la reflexión y el reconocimiento. Ciertamente, la situación histórica puede haber constituido aquí cauces difícilmente eludibles para una generación de intelectuales en Alemania occidental. Fue en política exterior la guerra fría y el inestable equilibrio de los sistemas, en el interior la época del gran desarrollo económico del postnazismo. En ella ya la necesidad de substituir críticamente la metafísica irracionalista de Heidegger y Nietzsche o de la Hermenéutica entre Dilthey y Gadamer explica el recurso a la genealogía ilustrada. De esa época proviene, sobre todo, el optimismo de toda una generación progresista, que paralelamente al desarrollo económico esperaba una evolución sociopolítica positiva y libre de convulsiones. Esta esperanza era tan afín a la de los filántropos ilustrados en su contenido como en su ubicación social y en sus tensiones internas.

[7] *Berliner Schriften*. Hamburg, 1956, 754.

mera de que alguna filosofía supera los límites de su presente histórico, como pretender que un individuo pueda saltar por encima de su tiempo.» (*Filosofía del Derecho,* prólogo.) El «presente histórico» de Hegel fue la revolución burguesa. «Su tiempo», el tiempo de inquietud en que se realiza tensamente el relevo de la aristocracia agrícola por la industrial. Su inconsciencia, la del intelectual burgués, capaz de reflexionar idealmente su mundo social, limpiándolo de la escoria del Estado policía —frente al que guarda la distancia crítica precisa para mantenerse limpio— y las condiciones destructivas del proceso de producción, en el que no toma parte. Sólo que entonces hablar de «sujeto» era excitante y liberador para no pocos, y hablar del Estado de derecho podía ser, aún, sincero.

2. El alejamiento de la Ilustración

Al concentrarme en los comienzos ilustrados de Hegel he dejado fuera del campo de observación otros nombres ilustrados importantes, que sólo más tarde sabemos se añadieron a sus lecturas: Montesquieu, Gibbon, Diderot, Smith, Steuart, Marivaux, etc. La matriz fundamental del pensamiento hegeliano ya se hallaba en movimiento cuando estos nuevos elementos confluyeron en ella, y esa matriz fundamental era lo que se trataba de explorar, por más que parcial y precariamente. Ciertamente, remontar a los comienzos de Hegel no quiere decir buscar en su comienzo psicológico —así como así apenas reconstruible— la entelequia que guió su vida, sino la situación histórica que más tarde trató de «expresar en pensamientos». Ya cuando Hegel vivió la Revolución francesa, lo hizo desde una determinada óptica, perceptible aún en Berlín. Volver a esos comienzos era necesario, porque tras Hegel mismo se fueron borrando las huellas que llevaban a él desde la Ilustración, deformando así para nosotros la imagen de su filosofía. Desde el punto de vista de la relación entre Hegel y la Ilustración habría que realizar aún dos tareas fundamentales: a) establecer filológicamente la continuación en el Hegel posterior de las ideas centrales que hemos visto aparecer en Stuttgart; b) desde la *Ciencia*

de la Lógica reconstruir la relación inmanente en que Hegel se halla sistemáticamente con respecto a la Ilustración. Esta segunda tarea requiere por sí sola un trabajo completo de estilo distinto a éste. Al menos la primera será desarrollada a grandes rasgos para los años en que se fue formando la filosofía hegeliana.

La temática de la nación dividida forma de Stuttgart a Berlín un hilo conductor central. Cierto es que la línea que une ambos puntos no es recta. Desde el principio, el programa desmitologizador bajo el signo del desgarramiento muestra indicios de buscar la solución en una remitologización. La ilustración moralizante se ve obligada a la regresión para poder dar cabida en ella al proyecto de una nueva totalidad. Los sensibles efectos de la crisis de subsistencias en el último tercio del siglo renuevan la intensidad del asalto burgués al antiguo régimen. El Sturm und Drang reproduce este ímpetu bajo el signo de un pazos subjetivizante. Según Klopstock, «los secretos más profundos de la poesía se encierran en la acción». Pero estos secretos y esta acción son los de una poesía sometida a su significante, por más que lo perfore, desgarre y recosa en un anárquico tejer.

Cuando en diciembre de 1788, ya en Tubinga, Hegel escribe un nuevo ensayo, comparando los antiguos y los modernos, el mismo nuevo título (*Sobre algunas ventajas que nos proporciona la lectura de los antiguos escritores clásicos griegos y romanos*)[8] apenas encubre un poco que se trata fundamentalmente de una repetición del *Sobre algunas diferencias*. Pero ciertos matices indican una desviación con respecto a Garve, significativa para la dirección en que se hallaban abiertas algunas formulaciones ambiguas del artículo de Stuttgart. El problema de la «originariedad», de la autenticidad, de la totalidad humana substituye a la versión racionalista y preceptista del tema como «originalidad». Los antiguos

[8] *Über einige Vorteile, welche uns die Lektüre der alten klassischen griechischen und römischen Schriftsteller gewährt*. Ed. por Hoffmeister (*Dok* 169-172), que es también el único en haber estudiado sus fuentes (*Dok* 440-445). Hoffmeister considera originales los dos primeros párrafos; sin embargo, la idea de éstos, ya que no siempre la letra, corresponde al mismo artículo de Garve que Hegel aprovechó para el trabajo de Stuttgart.

«tenían en su lenguaje una riqueza asombrosa en vocablos para expresar el exterior de las mutaciones en los objetos sensibles y en la naturaleza visible sus matices más finos; pero *sobre todo* [subrayado J. M. R.], además, las diversas modificaciones de las pasiones, estados de ánimo y caracteres» (*Dok* 170).

La lectura de los trágicos griegos, Platón, Aristóteles, ha hecho su obra en Hegel; los griegos van dejando de ser primitivos en el sentido de infantiles (Garve) para convertirse en primitivos en el sentido de originarios, la juventud plena de energía en todos los terrenos —mental, político, afectivo—, armónica, bella: la época dorada, la primavera de la humanidad.[9]

1.° La finura del análisis, la riqueza de matices han dejado de ser características específicas de la modernidad para comunicarse a los Antiguos. La única forma en que según Garve podríamos ser originales, tenemos que aprenderla ahora, por el contrario, de los griegos. Los primitivos, o mejor dicho los bárbaros, somos nosotros, que hemos perdido, como el doctor Fausto, la vida, encerrados en la cámara de las ideas.

2.° Los griegos forman «el gusto», que es

«sentimiento para lo bello. Ya esto basta por ganancia que de este modo la fuerza de la sensibilidad en nuestra alma se desarrolle y fortalezca. Toda verdadera expresión de la sensibilidad conmueve el corazón y despierta una con-pasión, con excesiva frecuencia reprimida por nuestras circunstancias actuales. ¿Y de dónde podemos esperar mejores ejemplos de lo bello, que de una nación en la que todo llevaba la huella de la belleza, en que las facultades estéticas disfrutaban constantemente de la ocasión para desarrollarse, en que los sabios y los héroes sacrificaban a las Gracias?» (*Dok* 171)

[9] Otros pequeños signos indican también el cambio de constelación: «el sentimiento personal» (*Dok* 169) es intercalado como instancia cognoscitiva, la vaga figura de «los Antiguos» (*Dok* 48-51) toma el contorno concreto de «los griegos» (*Dok* 169 s.); «en ellos vemos desarrollarse el espíritu humano en situaciones y circunstancias absolutamente particulares» (*Dok* 171), que van siendo ya lo que más interesa a Hegel de ellos.

El diagnóstico del tiempo moderno recibe de este nuevo contexto algunos acentos importantes. Los problemas inmanentes a la modernidad, resumibles en su múltiple desgarramiento social (entre las clases sociales), histórico (del pasado), personal (entre espontaneidad y razón, tradición y autonomía) y cultural (como vago compendio de todos los desgarramientos) son aludidos ahora indiferenciadamente en comparación con los griegos, evocación que ha pasado a centro de la atención. Este desplazamiento con respecto al *Sobre algunas diferencias* es importante, porque la serenidad ilustrada cede un paso ante la vivencia, el sentimiento y la belleza que se revisten del nombre de Grecia. Lo que «reprimen» «nuestras circunstancias» es por de pronto la «conpasión», y en ella «corazón», «sentimiento», «belleza»; junto a ellos una vieja palabra ilustrada que cobra nuevos armónicos: «alma». La religión de los griegos aparece en Hegel por primera vez con carácter estetizante; también aquí la originalidad bárbara es substituida por una originariedad primitiva en que se proyectan las nostalgias del presente dividido y desgraciado.

Ciertamente Hegel no abandona simplemente la Ilustración. La nostalgia por los antiguos comienza a borrar su distancia frente al presente, incluso a hacer vagamente deseable su transposición actual; pero la concepción ilustrada de la historia sigue en pie. La nueva sensibilidad respeta los viejos conceptos.[10] Aún así la comunidad con el pasado ha perdido la abstracción del *Sobre la religión;* en consonancia con la figura más determinada que cobran los antiguos éstos son ahora una «cultura« concreta, dotada de un «espíritu», que es capaz de guiarnos en su reconstrucción (*Dok* 171) y se distingue con personalidad propia dentro del «espíritu humano» en general. Y aunque la operación del historiador es fundamentalmente «abstractiva», «explicativa y comprensiva», dirigida analíticamente a las peculiaridades de la vida

[10] El tercer párrafo de *Dok* 171 presenta sucesivamente la concepción de la «historia pragmática» (epígrafe 1°) y de la «Historia de la Humanidad» (epígrafe 2°), que a su vez es comprendida con Iselin como evolución (*Dok* 171/l. 31 s., 172/l. 3) y como historia natural con Meiners (*Dok* 172/l. 2-5). También aquí se transparenta lo abstracto de los esquemas evolutivos ilustrados, que les permitía mezclarse con concepciones intemporales de la historia.

de un pueblo (*Dok* 171), esa concreción, precedida de terminología romántica, indica lo ambiguamente complejo de su carácter. El estudiante de teología cree ahora —explícitamente contra Garve (*Dok* 171 s., Garve 193 s.)— que los mismos hebreos no son un mundo accesible.

Hablar de inconsecuencia tiene su razón; pero la impresión no de coherencia comprensiva, sino de eclecticismo, que deja el *Sobre algunas ventajas*, se debe más que a la falta de una síntesis a que el interés profundo, que ya en los filósofos populares se había desplazado de ella hacia lo racional como concreto, subjetivo, continúa desplazándose en el mismo sentido. Ese desplazamiento tendencial comporta una dialéctica inconsciente, que marca ahora la posición de Hegel. Así el diagnóstico del tiempo moderno no caracteriza a éste sólo como las «circunstancias» que impiden la totalidad humana jugosa, afectiva, bella (*Dok* 171), como una cultura determinada heterónomamente (*Dok* 170), sino como la época más cercana a la verdad y a su realización que ha existido. [11] El hecho de que el presente no sea esencialmente distinto del pasado nos permite recuperar a éste; el que, sin embargo, estemos en la punta de la evolución da un valor insuperable a nuestra existencia moderna: lo que existe hoy es el lugar privilegiado de la razón. Los aspectos positivos de la modernidad, que aparecían en *Sobre algunas diferencias* debilitados con respecto a Garve, son afirmados ahora con toda decisión. Así Hegel se muestra más ilustrado que cuatro meses antes, también en cuanto que su interés por lo político concreto es mayor; y por otra parte, en esto mismo más prerromántico, en cuanto que ese interés se articula más alrededor de la vivencia. La admiración por los griegos es nostálgica, y sin embargo Hegel parece confiar en la posibilidad de recrear esos valores para el presente, para una sociedad nueva. Y si el recurso a la Antigüedad nos es necesario, también los resultados de su anamnesis van a superar su valor originario. Los hombres están más cerca que nunca de la felicidad verdadera. [12]

Todo encaja en una mentalidad ilustrada, si se quiere ilustrado-leibniziana. Todas las puertas de un futuro utópico

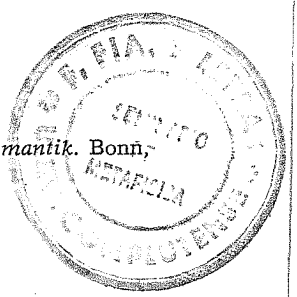
[11] *Dok* 172/l. 15-18. Cfr. *Dok* 445., Garve 165/l. 1 s.
[12] *Dok* 172/l. 15-18 y l. 26 ss.; cfr. *Dok* 46-48.

parecen abrirse a la modernidad. Sólo el ¡Ay! que se insinúa al hablar de aquel tiempo en que «los sabios y los héroes sacrificaban a las Gracias» (cfr. Nohl 28) traiciona lo profundas que son las heridas del presente. Y, lo que es más significativo, esas heridas no son pensadas; en todo caso lo son ahora menos que hace cuatro meses en el *Sobre algunas diferencias*. Tanto más sentidas. Eso sí, en el «sistema» de las clases superiores, que ha recibido y del que nunca se apeará. Hegel está predeterminado por una cultura que le ha sido inculcada de la forma más moderna y competente: su punto de partida no serán las «necesidades», sino las imágenes nostálgicas, incluidas las políticas, de la subjetividad privilegiada. La Revolución francesa, que se está gestando inmediatamente en esos meses, es el momento en que esa subjetividad coincide por completo con la historia. Bastará con los primeros signos del Terror para que empiece a pertenecer al pasado e instalarse en la reacción. La mistificación que Marx vio en la forma hegeliana de la dialéctica proviene de sus primeros años en Stuttgart y no del Hegel establecido en Berlín, de la Ilustración misma y no de la reacción postnapoleónica. Dialéctica hegeliana y Economía Política son dos caras de una misma realidad histórica. El desarrollo que cobra el interés político en el joven Hegel ya en el *Sobre algunas ventajas*, sus entusiasmos revolucionarios y aun anarquistas se mantendrán fieles a la matriz fundamental de Stuttgart. La historia de Hegel no fue la de una resignación, sino en todo caso la de una consecuencia.

PARTE SEGUNDA

LA NUEVA NACION

«He oído resonar en el templo
la poderosa palabra: 'se ha cumplido
el tiempo'.» [1]



[1] Goethe VI, 226; vid. Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, 1959, 9-12.

V

LA NOSTALGIA DE GRECIA

1. Los esbozos de Tubinga (Nohl 355-359)

El curso alemán terminaba con el semestre de verano en octubre. El *Sobre algunas diferencias,* aunque escrito en agosto, no es por tanto un producto de vacaciones, sino un trabajo escolar. El discurso de despedida del bachiller (*Dok* 52 ss.) lo pronunció Hegel en octubre y ese mismo mes abandona Stuttgart prácticamente para siempre. Los cinco años siguientes (1788-1793) los pasa en Tubinga: universidad e internado. Cinco años de mutismo casi absoluto para nosotros. Pero lo que se muestra al final de ellos es una sorprendente revelación: el joven Hegel se ha metamorfoseado radicalmente. Ciertamente el cambio no es inexplicable, según se puede suponer por la trayectoria que hemos visto desde el *Sobre la religión* al *Sobre algunas ventajas,* pero aun así es asombroso. Y el proceso de transformación no llega a un reposo, siquiera provisional, ni en el último curso (1792/93) de Tubinga.

El cambio se manifiesta, más que por la introducción de nuevos elementos, en un desplazamiento del interés desde Garve hacia Herder. La vibración subjetiva ante la escisión de la sociedad y el intento de superarla en un nuevo «sistema» de la fantasía como tarea «nacional» será un factor determinante en la próxima evolución de Hegel. Precisamente este planteamiento de la identidad nacional, de la reconciliación entre sus membra disiecta, es típico de Herder en esa forma literaria y espiritual. Su carácter apasionado y «nacional», poco marcado en Garve, no debe, sin embargo, hacer olvidar que ni en éste faltan acentos nacionales, ni aspectos racionalistas se hallan ausentes de la teoría herderiana de la fantasía, como lo demuestra la construcción arti-

ficial —en realidad racional, aditiva— de una armonía entre entendimiento e imaginación (Herder I, 426-433); también en el *Diario de mi viaje* herderiano la retórica convencional coexistía con las cimas contemplativas en una tensión que Hegel ha heredado, pero no sin recorrerla de arriba abajo en busca de una solución. La violencia creciente con que se enfrentan estas componentes psicológico-teóricas en el interior de la subjetividad burguesa corresponde en su enconamiento al desgarramiento social, consciente cada vez con más fuerza, pero imposible de solucionar. Lo que en realidad se perfila aquí por de pronto es un reforzamiento inaudito, sistemático de la dictadura del significante, sea como nueva mitología, sea como concepto, siempre en todo caso como «sistema». Pero ni esa mitología podrá pasar en Herder de programa, ni el Hegel especulativo conseguirá nunca cerrar satisfactoriamente el sistema. Las fuerzas productivas se disparan en su socialidad cada vez más antagónica. Por de pronto, es la forma del Estado tradicional la que empieza a desmoronarse sobre esta tectónica. Los años de Tubinga son los de la Revolución... francesa; del lado derecho del Rin hay entusiasmo revolucionario en los círculos estudiantiles, ya entonces lugar especialmente dinámico de la conciencia burguesa; la «disputa del panteísmo» señaliza, como vio Jacobi, la disolución del teísmo en nombre de la nueva subjetividad; Hegel traba amistad con Hölderlin y Schelling.

El sistema de la fantasía

Esta coyuntura se manifiesta ya en un fragmento tubingués, que repite el motivo central del *Sobre algunas diferencias* —la nación dividida— junto con su enfoque literario. Hegel concreta de la forma más clara posible la dirección, casi inconsciente, en que se movía el diagnóstico de *Dok* 49. Klopstock es visto como poeta de las clases superiores, la fantasía cristiana como su fantasía, llena de subjetividad, pero incapaz de hallar su identidad en el todo social; en una palabra, esta nueva poesía trata de restaurar un viejo sistema de la fantasía dentro de las clases cultivadas, superiores:

«La religión cristiana concede a la fantasía un amplio campo de acción. De él ha sacado nuestro gran poeta épico cristiano Klopstock las descripciones más grandiosas, las escenas más imponentes y los rasgos más conmovedores que jamás pasaron por el alma de un poeta.»

Esta poesía de las clases superiores, encerrada en subjetividades privilegiadas, tiene que carecer, como lo notaba el comienzo del *Sobre algunas diferencias*, de realidad sociopolítica; sus figuras y contenidos

«no han bajado a la plebe ni pueden hacerlo, carecen de reconocimiento público, de sanción. Además, una razón capaz de captar la idea de este poema, rechazará a su vez muchas cosas que son asimilables y verosímiles para hombres más bastos».

Lo mismo que Hegel caracterizaba en Stuttgart la desarraigada fantasía popular por sus «tradiciones extravagantes», dice ahora que «la fantasía popular carece de guía» y añade a la caracterización ilustrada por la superstición la de la carencia «de bellas realizaciones de imágenes, sea por la pintura, la escultura o la poesía» (Nohl 358). En realidad lo que echa en falta —ya no precisamente en cara como en Stuttgart— al pueblo es que no sea como las clases superiores, que no se deje someter como ellas a la imagen y a la imagen bella (los uniformes, los trajes de gala, los palacios y las maneras elegantes). Tal exigencia no puede llevar más que al mimetismo —que de hecho ha impregnado las formas sociales de los países europeos— y a la sumisión. Sólo que en Herder y Hegel no se trata sólo de «bellas imágenes», sino de «realizaciones», de liberar la productividad humana encerrada en el embrutecimiento y la pasividad. Toda la ambigüedad de la emancipación ilustrada y de la filosofía hegeliana se halla en esa conjunción: «bellas realizaciones de imágenes». La crítica de Klopstock, cada vez más perfilada, expresa esta ambivalencia también con creciente claridad. Hegel explicita ahora dos puntos:

1.° El elogio del *Mesías* bajo términos que, como hemos visto en Lessing y Herder, no se refieren predominantemente a las cualidades, sino a las épicas líricas: «imponente», «con-

movedor» —todavía en medio de todo término de la retórica tradicional—, «fina y profunda sensibilidad», «bellezas superiores», «bella representación», «corazón», «fantasía», «imaginación». Estos términos, perfectamente ilustrados, muestran con todo qué es lo que Hegel asimila sin reservas de Klopstock: la nueva sensibilidad del infinito interior, de la presencia inmediata de Dios en la naturaleza y en los «destinos» de los hombres. En este punto era precisamente donde Klopstock se revelaba realmente como el precursor del *Dios* de Herder, del sentimiento goetheano ante la naturaleza, de la atmósfera de la «disputa del panteísmo». La comparación más superficial entre Nohl 358 y *Dok* 48 muestra lo cargado de afecto y subjetividad, lo diferenciada que se ha hecho la expresión.

2.° El «sistema» unitario, totalizante, cuya carencia constataba *Dok* 49, es ahora expresamente el sistema de la fantasía. Pero no una fantasía aislada, interior, personal, sino dotada de «reconocimiento y sanción públicas», pilar fundamental de la nueva religión del pueblo alemán.

Esta idea de una nueva sociedad en forma de nueva religión para el pueblo alemán llena todos los esbozos tubingueses. Ya se ve qué diferentes son esta invocación del pueblo y la que practicó después el Nacionalismo, sobre todo de cuño fascista. Nación significa en ese 1800, como en los letrados del Renacimiento, ante todo el proyecto de una convivencia solidaria frente al despotismo interior y la depredación aristocrática de las grandes potencias europeas.[2] Incluso la causa del desgarramiento es reconocida con frecuencia en su base económica, como hemos visto en Garve.

[2] Ejemplo típico de esta actitud, rezagado en plena primera guerra mundial, es el artículo de Lenin, *Sobre el orgullo nacional de los Granrusos*. Es un documento de un nuevo nacionalismo revolucionario, emancipador como en los comienzos renacentistas e ilustrados. Innegablemente, las guerras de liberación revolucionarias, como en Vietnam o Mozambique, e incluso los comunismos nacionales de Italia, Francia, etc., han seguido esta dirección. También el horror por el maquiavelismo leninista proviene de una intención difamadora semejante a la que persiguió a Maquiavelo mismo. Pero Hegel la ha calado y defendido vigorosamente a Maquiavelo, precisamente por defensor, aún prematuro, de una idea liberadora de nación. (Cfr. *Schr. z. Pol.* 110-116, Hegel VIII, 258 s.) También esta defensa de Maquiavelo había sido anticipada por Herder; cfr. Otto Pöggeler, *Hegel et Machiavel.* Renaissance italienne et idéalisme allemand, en Archives de Philosophie, 41 (1978), 439. Cfr. *El Contrato Social* III, 6.

Pero apenas alguno de estos ilustrados es capaz de imaginarse y menos aún de aguantar la visión de una sociedad dotada de nuevas estructuras económicas, sociales y políticas. El atraso de éstas en Alemania casa bien con el hecho de que la emancipación tenga que recurrir tan insistentemente a la forma tradicional de la emancipación protestante. Por de pronto, la teología era camino principal para el pan de los vástagos de las clases medias. Mientras la situación dura, la unión de éstos con ella será infiel pero duradera. Con todo también es cuestión de algo más que estructuras exteriores. Ciertamente la nueva religión, como Hegel la concibe, debe ser liberadora, productiva, infinita. Sin embargo, de este modo la emancipación es incapaz de concebirse más que bajo los rasgos fijos de una nueva forma, análoga a las antiguas. De modo semejante, en los nombres «pueblo», «nación», «patriota» se trata de una alusión demasiado indiferenciada como para señalar la estructura dinámica que le subyace. De ahí que la burguesía haya podido servirse tan fácilmente de todos ellos contra sus propios comienzos.[3]

[3] Años después Hegel extractaba del «Globe» un pasaje que llamaba a Hamlet «écolier metaphysicien de Wittenberg, veritable type des étudians aux universités d'Allemagne», en los cuales «l'intelligence et le sentiment son extrémement développés et la puissance d'action presque nulle» (manuscrito en la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Berlin: Hegel-Nachlass, conv. V, 2). Las clases —demasiado olvidadas— que Hegel dedicó a la Ilustración (*Sämtl. W.* XIX, 481-534: *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. III, 364-405) establecen el contraste entre el ímpetu de las lumières francesas, alabadas en términos audaces para entonces, y la situación «miserable» de Alemania. El alemán es pasivo, tanto frente al antiguo régimen como frente a un Napoleón que le pueda imponer la revolución desde fuera. La causa cree descubrirla Hegel en el hecho de que los alemanes se hallan recluidos en la conciencia luterana, mientras que el francés, independiente frente a un catolicismo cuya barbarie e hipocresía son palmarias, se halla situado al nivel del pensamiento universal, denunciador, autónomo; mientras que el alemán siempre anda preguntando por la licitud de sus acciones y no se atreve a correr riesgos frente a su conciencia, el francés monta, como prescindiendo de la conciencia, un sistema económico: el fisiocrático (*op. cit.*, 512).

Aquí se trasluce la estructura socioeconómica y no sólo religiosa de la Alemania feudal con una burguesía débil y una tradición de libertad interior que le permite reconciliarse con ese mundo (XI, 555), en contraste con una Francia en que la burguesía desempeñaba ya un papel central, en que el capitalismo empresarial expresaba ya sus leyes objetivas, carentes de ética y religión. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (*op. cit.*, XI, 554-563. Trad. J. Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1974, 690-696), Hegel desvela incluso la lucha de clases en el fondo del descubri-

La nueva religión de un pueblo se convierte en el esquemático programa de la subjetividad desbordante del fin de siglo. Su eje es la fantasía. Y así resulta reelaborada una idea ilustrada que hemos visto en el Hegel de Stuttgart, entre sus lecturas, sobre todo en Eberhard, y se reencuentra otra vez reelaborada en el Hegel maduro: la de la religión como estadio imaginativo anterior al predominio absoluto de la razón. El pueblo necesita de las andaderas de la religión para poder llegar a la razón.[4] Sólo que, con el Sturm und Drang,

miento francés de la Idea del Derecho, si bien es la Idea quien se aproveche de esa situación para aparecer. La libertad es definida por la abolición del derecho feudal, sobre todo el económico, por la libertad profesional y la desligación del Estado con respecto a la nobleza; los «intereses» a que Robespierre se opuso fueron una de las causas de su caída. Todas estas características tenían actualidad en la Alemania de 1830 y más de una vez Hegel lo deja traslucir entre líneas. Ahora que el protestantismo ha sido deshecho por la Aufklärung, es para Hegel el tiempo de sacudir el interiorismo protestante en la historia real aportando su profundidad espontánea y racional.

Ya se ve cuál es el sentido de la teológica subjetividad ilustrada; la subjetividad altera y devora la teología al hacerse con su monopolio. La subjetivación de la divinidad no supone un cambio meramente formal, sino cualitativo de ésta. Incluso hablar de panteísmo hegeliano sólo tiene sentido en un comienzo. Ciertamente, en Tubinga su extrañamiento de la Ilustración parece haberse realizado precisamente bajo el signo del Spinoza que Jacobi combatía —comprendiéndole tan íntimamente—, y así se lo dio a conocer (XIX, 536 s.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.*, III, 507 s.); aun así, Hegel nunca se entregó sin reservas a este embrujo indeterminado, del que la atmósfera del Clasicismo alemán extrajo tanto impulso. La filípica de Jacobi contra Allwill (un poco representante de Goethe), conminándole a dedicarse al trabajo santo y benéfico del industrial, representa la línea por la que se sigue desarrollando ese primer impulso. En Hegel, quien media la divinidad es el trabajo del concepto, y el trabajo es fundamentalmente quien realiza en la economía y la política la reconciliación eterna, que la filosofía es capaz la primera de percibir y dirigir a la acción.

La asimilación de la religión e incluso de la metafísica tradicionales por la subjetividad moderna las refuncionaliza tanto como puede hacerlo la producción capitalista con los restos de formas de producción anteriores.

[4] En general los elementos específicamente ilustrados son aún muy acusados en el Hegel de Tubinga. Así, al hablar de Klopstock Hegel dice que el pueblo carece de bellas imágenes que le guíen, y que esto es lógico, puesto que la «religión [cristiana] enseña a adorar a Dios en el Espíritu y la Verdad»; o, según Nohl 17, la «pura religión de la razón, que adora a Dios en el Espíritu y la Verdad y pone su servicio [de Dios] sólo en la virtud», es en realidad la verdadera religión, pero insuficiente por sí sola y descarnada como religión de un pueblo. Eberhard había dicho: «El verdadero cristianismo ilustrado... nos pone en condiciones de venerar a Dios, según la doctrina de Jesús, como un Espíritu —como un Ser moral invisible, sin extensión, sin imagen sensible, como un objeto no de los sen-

la fantasía cobra aquí también el valor de elemento sintético, revolucionario, capaz de mediar una nueva totalidad. Una fantasía con valor político, como ya en *El Contrato Social* de Rousseau, a quien Hegel no leyó en vano, o, como Herder postulaba y creía a pie firme, capaz de educar moral y políticamente en uno, de levantar de su postración humana al pueblo humilde. La canción y la poesía de la burguesía revolucionaria actual recogen de hecho este programa (y comparten algo de su esquematismo fundamental, aun cuando se hallen lejos de su espiritualismo y —algo menos— de su clasismo pedagógico). La fantasía religiosa representa la solidaridad, la liberación universal de los individuos más allá de las fronteras de los intereses particularistas y de su razón pragmática abstracta. En el Hegel especulativo será el escalón supremo antes de llegar al Concepto puro.

---

tidos y la fantasía, sino del puro entendimiento— en el Espíritu y la Verdad, no con el 'opus operatum' [el rito o la obra moral por sí solos], sino con acciones y un interior virtuosos.» (*Sokrates* II, 477) En el final de este texto se ve el arraigo protestante de la actitud kantiana y schilleriana, incluida la acentuación de la «bella alma», la «grandeza» de espíritu, el desprecio de la casuística, etc. También la «apología de Sócrates» es un tema importante de Nohl 11 y 10, 25, 27, 355, pero con acentos que ya comienzan a ser una crítica del mismo Eberhard. Hegel trata de mantenerse fiel al ideal ilustrado de la religión interior y universal de la razón; pero a la vez comienza a sacar de él las consecuencias que lo liquidan.

Aún más claras son otras referencias de los esbozos: Nohl 355/l. 9-23 se refiere a *Dok* 48 s., el contenido ilustrado de *Dok* 47/l. 7-23 se repite en Nohl 357/l. 23-34; la importancia abstracta de la figura del sabio intemporal o supratemporal, Aristóteles, Sócrates (Nohl 357), le había sido inculcada a Hegel desde el bachiller y se halla tal cual en *Dok* 47/l. 7 ss. La dependencia mediata del *Sobre la religión* con respecto a Hume se impone expresamente en Nohl 357/l. 25-36 (cfr. *The Natural History of Religion*, sección IV, en Hume IV, 321). En apuntes que proceden en parte de Tubinga, Hoffmeister (*Dok* 448-454) ha notado influjos de las teorías psicológicas de Abel, que llegan hasta la *Enciclopedia;* estos apuntes de psicología, comenzados en Stuttgart, se extienden durante muchos años y presentan continuamente hasta la época de Frankfurt una larga galería de nombres ilustrados, desde Hartley y Priestley hasta Reinhold y Kant, pasando por Bonnet, Feder, Platner, Zimmermann, Meiners.

Además hay que tener en cuenta que el desarrollo de Hegel se caracteriza por una memoria que trata de avanzar sin perder nada una vez adquirido. En la universidad, y principalmente en su último año, no se espera el retorno de lecturas que quedaron tan atrás, sobre todo si algunas de ellas se refieren a obras impuestas, como el Pseudolonginos (Nohl 365 y al final del fragmento tubingués en un pasaje no recogido por Nohl) y Campe (Nohl 12, 15, 355, 356). Storr parece ser contestado en Berna (Nohl 60/l. 21, cfr. *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita.* Stuttgart, 1793, p. v); la misma polémica, extendida a Sartorius y a toda

La fuerza con que lo sensible reclama sus derechos ante la razón tiene algo profundamente original, no es en ningún caso algo lógico y natural. Hasta entonces los planteamientos de la filosofía «occidental» habían venido interpretando su parte en una coherente partitura general de la especulación. ¿Por qué de la confrontación del espíritu con la materia no se decide la liberación del espíritu como en la Gnosis o en el Samkhya? También según éste la materia presenta un escalonamiento de zonas, algunas nobles, cercanas al espíritu, que, sin embargo, nunca llegan al contacto real con él. Al menos se podría haber mantenido sin más aditamentos un esquema correspondiente al de la doble ilustración, popular y esotérica, con un eventual paso entre ellas para aventajados del grupo inferior, como lo había propuesto hacía siglos a nivel especulativo el brahmanismo de Samkara. ¿Por

la dogmática, se reproduce en Nohl 356/l. 7-16 y Nohl 43 s. Estas obras son citadas para ser sometidas a crítica y dura; pero precisamente lo interesante es que sigan teniendo una presencia negativa explícita. El peso interno con el que Hegel sigue manteniendo la continuidad con su pasado le impide seguir los nuevos impulsos con la misma celeridad con que lo harán sus amigos Hölderlin y Schelling. También Lessing vuelve a ser citado obstinadamente, aunque tampoco del todo sin crítica. Y, desde luego, Garve, a pesar de la distancia a que ya ha quedado en 1788, sigue constituyendo una importante base oculta. Incluso en el detalle, cuando Nohl 355 compara a los labradores con los judíos y los caracteriza por su espíritu mezquino, antes dispuesto a someterse a un tirano que a sufrir lo más mínimo de sus iguales, transcribe ideas garveanas de la primera y segunda lección *Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältnis gegen die Gutsherren und gegen die Regierung*, si bien cargándolas de un cierto acento herderiano (cfr. *Diario*, 29-VI-1785).

Este mismo acento es perceptible en lo que es posiblemente una elaboración de ideas de Meiners sobre la arquitectura y modo de vivir medievales (Nohl 358. Christoph Meiners, *Historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels, der Religion, der Schulen und Wissenschaften des Mittelalters, mit den unseren Jahrhunderts*. 3 ts. Hannover, 1793-94. V. gr. II, 106-110). Meiners desarrolla estas ideas en el contexto de una breve historia económica de la Edad Media, sólo aquí y allá intercalada de consideraciones moralizantes, si bien ese moralismo es precisamente lo que impide a la observación salir de un empirismo desordenado: la idea se halla por encima de la realidad y a ésta sólo le queda la arbitrariedad de lo casual. Ya se ve que a Hegel no le podían venir influjos decisivos de esta empiría. Más aún, según veremos, la correlación entre despotismo y dominio de la idea sobre la empiría será una tesis del Hegel de Frankfurt. Este es un punto central de su crítica del pensamiento burgués del siglo XVIII; pero también su intento de una mediación entre ambos factores se realizará desde el interior de la idea. El fin de ese predominio ideal significará medio siglo después una reflexión coherente del empirismo burgués y la disolución de su legitimación. Nohl 404 ha notado el influjo de Mendelssohn.

qué esta abstracción del planteamiento, carente pese a su misticismo de mediadores tangibles para la fantasía como el Cristo o el ciclo del Mahayana? ¿Por qué el 'pleroma' de que pronto hablará Hegel no encierra sólo el espíritu —como en la Gnosis—, sino se define precisamente por su incorporación de todo lo sensible?

El lugar de esa nueva y original problemática es la herida «nacional». Se siente la división social y no se acepta. No hay un sistema de castas, el desarrollo social ha descarrilado del ritmo lento, ha roto las barreras que encerraban a la Antigüedad mediterránea; el desarrollo de las fuerzas productivas es imparable y se halla evidentemente vinculado al ascenso de las nuevas clases. La jerarquía del espíritu, aún soberana en el *Sobre algunas diferencias*, no puede mantenerse frente a la furia transformadora del trabajo material, la plebe impone sus valores y reclama su derecho a la existencia precisamente como la materia vil de la historia que ha sido hasta entonces. Es más, a veces se siente capaz de expresar su liberación, la proyección infinita de su fuerza en formas autónomas, libres de la tutela de las representaciones del antiguo mundo. Así es la fantasía el protagonista de los esbozos tubingueses, en parte repitiendo y desarrollando lo enunciado ya en Stuttgart. Tal repetición trae ciertamente consigo la reiteración parcial de un enfoque racionalista, como era perceptible en el *Sobre la religión*: el lugar de la fantasía oscila indecisamente entre mero primitivismo que debe terminar siendo superado —así los dioses invisibles del *Laokoon* de Lessing— y resonador de la presencia divina en nosotros, como en las bellas divinidades de las *Selvas Críticas* de Herder. Esta *oscilación entre racionalismo e irracionalismo* es una característica de central importancia para comprender al Hegel anterior a Frankfurt, es decir, hasta 1797.[5] Los temas ilustrados y aun racionalistas surcan los

[5] «Corazón» es la categoría religiosa central y el concepto estadísticamente más importante del fragmento tubingués. En él se ilustra mejor que en ningún otro la ambigüedad con que se disuelve la ilustración leibniziana en el romanticismo y la situación indecisa en que se halla el joven Hegel frente a la sensibilidad. «Corazón» no es una categoría específica del romanticismo, sino ya propia de la Aufklärung, oscilando en ésta entre el sentido «patológico» y la autonomía moral. No sólo la acentuación del primer sentido, sino también la evolución inmanente de la in-

esbozos tubingueses de arriba abajo. Y, sin embargo, ya en sus primeras líneas se manifiesta explícitamente el distanciamiento que Hegel había ido tomando en Stuttgart con respecto a la comprensión racionalista de la fantasía y de su papel en la religión:

«¿Hasta qué punto puede introducirse el raciocinio [en la religión], sin que la religión se desnature? De aquí hay que partir para juzgar de las imprecaciones contra la idolatría.» [6]

---

terioridad moral conducen a la expansión de la afectividad. La interioridad moral, cifrada por Kant bajo el nombre de «corazón», anima ya al Sturm und Drang, sobre todo a Schiller, y es lo que a veces parece entender el fragmento tubingués por «corazón» (Nohl 7/l. 28 s., 9/l. 15 s.); pero el influjo decisivo pudiera provenir en este caso, incluso por encima de Garve, del *Nathan*, con su religión a la vez ética y vivencial, que aúna bajo el nombre de corazón tanto el sentido ético como, alrededor de él, la vibración sentimental; cfr. sobre todo Nohl 6/l. 33; -7/l. 2; 10/l. 17-25; 11/l. 4-33; 15/l. 14-24 (cfr. *Nathan*, acto III, esc. 6); 20/l. 20-23; 25/l. 15-22.

El sentido de «corazón» en Nohl 5, 19/l. 7, 20/l. 29, 23/l. última es el «patológico». El empleo constante de «corazón» en los sermones tubingueses y su contexto en ellos insinúa además un origen confluyente de la tradición piadosa, sobre todo el sermón cuarto (*Dok* 184-192; también Nohl 11/l. 16, 18/desde l. 27, 28/l. 33, 29/l. 3 y/l. 8). Por último hay que tener en cuenta las formulaciones muy semejantes a las de Lessing y Hegel en este punto en las *Cartas* de Reinhold, en la *Conversación* del *Visionario* de Schiller, con sentido predominantemente sentimental, en Garve, etc. Un recensor de la Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste señalaba como nombres típicos de la tradición «cordial» a «Descartes, Hutchesson, Eberhard, Herder, Campe, Feder y Sulzer».

Corazón puede significar así en el fragmento tubingués desde la rigorista interioridad ética hasta la efusión irracional, pasando por el sentido sintético de interioridad total en que ambos factores coinciden inmediatamente. Esta indecisión es perceptible en una u otra forma en el Sturm und Drang. Simplificadamente puede decirse que los dos sentidos polares de corazón se han sucedido en Herder —el patológico y el de ley moral—; el Herder más joven era radical, sobre todo en sentido patológico; pero con los años el corazón le adquirió cada vez más el sentido de ley moral. En Schiller cabría hablar en cierto sentido de una evolución a la inversa. En Rousseau se encuentran simultáneamente y sin mediación mutua ambos sentidos; pero la patología tiene una función más dinámica y englobante. La tendencia de todas estas vacilaciones y matices es la síntesis subjetiva; pero la cercanía de la Aufklärung no permite sino yuxtaposiciones de conceptos o mezclas irracionales entre ellos. La indecisión se da al nivel de la expresión; lo intendido o vivido inmediatamente en ésta es, en cambio, la unidad subjetiva.

[6] Nohl 355; cfr. el párrafo siguiente y el paralelo en Nohl 14 s.

La crítica del cristianismo

El problema fundamental ha dejado para Hegel hace tiempo de ser el de la lucha ilustrada contra la superstición, para convertirse en la tarea positiva de la nueva totalidad y concordia que cubra el hueco desgarrado en que crece la ignorancia y el desvarío popular. La crítica al cristianismo, que Hegel articula ahora con más decisión que en Stuttgart, se refiere precisamente a su carácter destructivo para la fantasía. Ya según el *Sobre algunas diferencias,* en la Antigüedad clásica la fantasía y el arte de un Homero eran un bien nacional por todos compartido, y se hallaban íntimamente enlazados con la vida pública; persona y nación, tradición y presente, voluntad y destino, sublimidad y accesibilidad de la belleza para todos se encontraban en la más completa armonía. Aquella vida se desarrollaba al nivel de una universalidad sin quiebra, compartida por todos; tal era la auténtica religión, a la vez estética y política, de un pueblo (Nohl 355 s., 358 s.). ¿Qué ha hecho de esta fantasía el cristianismo? Ante todo combatirla y substituir la antigua grandeza de ánimo por una actitud de pasividad, angostura y cobardía (Nohl 357 s., 355; cfr. Nohl 15 s.). La arquitectura de las ciudad alemanas, los actuales usos y costumbres populares muestran la imagen sombría y desoladora de la destrucción de aquella «alegre y clara fantasía» griega (Nohl 358).

Consecuencia directa de tal degeneración es la tiranía:

> «se prefiere obedecer a un rey antes que dejarse reprender inaguantablemente por los propios iguales: hay labradores que odian más a su abogado, juez, etc., que toleran menos las pequeñeces que les vienen de sus iguales que, a menudo, la opresión y coacción de sus príncipes en lo grande. Tal es el espíritu de la religión judía». (Nohl 355)
>
> «Buenas acciones en lo pequeño, ausencia de un gran espíritu colectivo.»

Y Hegel pregunta:

> «¿Obra común de la religión y el despotismo?» (Nohl 357)

Sin duda: el cristianismo ha acompañado el nacimiento del despotismo y lo ha amplificado y reforzado cualitativamente (Nohl 357 ss., cfr. Nohl 7 s.); pero además de impulsar desde el interior de los hombres a la esclavitud, ha procedido él mismo tiránicamente, imponiendo desmesuradas penitencias, castigos y censuras, envileciendo socialmente ante todos al débil (Nohl 355 s.) y, como enseguida dirá Hegel sin más, sometiendo a los cristianos «a la mayor esclavitud» (Nohl 19); el pueblo ha terminado aceptando su «esclavitud jerárquica y política», y en este sentido no cabe duda de que la pregunta sobre la colaboración entre religión y despotismo se contesta para él con un sí rotundo. La única cuestión no retórica sería por la forma precisa de esa connivencia. Una vez más Rousseau sostiene la mano acusadora de Hegel.

Anticristianismo, pero no irreligión: razón ilustrada y tradición luterana prenden fuego juntos en el entusiasmo subjetivo prerromántico. La respuesta que busca Hegel a la sociedad dividida es una nueva religión de la libertad y la razón mediada por la fantasía. Llama la atención la importancia que cobra la categoría schilleriano-herderiana de «grandeza», constantemente opuesta al espíritu del cristianismo. «Grandeza» significa aquí la liberación de la subjetividad, el reencuentro desde su interior con la totalidad, con la universalidad de los hombres, con la totalidad divina del universo; su matiz específico es el de la actitud ética que corresponde al talante contemplativo de una subjetividad emancipada. Es, por tanto, una categoría estético-política y no su degeneración —ciertamente no inconsecuente— en la ideología nacionalista, como expansión tiránica y destructiva a costa de los rivales económicos.

Ya hemos visto en Schiller que este enfoque subjetivamente hecho de la política era correlativo de una indecisión en realidad conservadora. La falta de receptividad para los factores económicos que se hallan en el fondo de la esclavización del pueblo está bien percibida por Hegel, les falsea a ambos por de pronto la utopía con que miden el presente. Ni Hegel ni sus contemporáneos, sean Herder, Schiller o Garve, caen en la cuenta de que lo que comparan no es el mundo griego con el moderno, sino los privilegiados antiguos con el pueblo naturalmente triste, ignorante y esclavizado

de hoy, que ha substituido a los esclavos antiguos. Hegel se dará cuenta mucho después de que la utopía griega es irrecuperable, inferior históricamente al estadio de la reflexión traído por el cristianismo, «que enseña a adorar a Dios en el Espíritu y la Verdad».[7] La reflexión brotada del cristianismo debe asimilarse la armonía clásica, pero no puede tomarla como modelo.

En cambio, la matriz fundamental del pensamiento (también político) hegeliano seguirá siendo la de una reconciliación, que reproduzca bajo las condiciones modernas la armonía que tuvo para él la polis antigua. La idea burguesa del Derecho —la totalidad abstracta encargada de enlazar las personalidades formalmente independientes, sujeto de la nueva economía— será una Idea divina, que desvele el carácter aparente y falaz de esta pretendida independencia y de su racionalidad abstracta. Derecho es para Hegel solidaridad divina antes que derechos individuales, a pesar de que sólo se realice a través de éstos.

La conciencia aguda de las mismas ausencias y pérdidas expresadas en esta matriz nos hacen hoy más sensibles a su contenido cifrado. La correlación entre recuperación de la substancia humana, perdida en el entramado del lenguaje cultivado, y la incapacidad de esa misma palabra y cultura para el reconocimiento colectivo y personal puede hallarse presentada por Hegel en la forma hoy escandalosa de la religión o apoyarse en todo caso en un rígido y limitado aparato conceptual. Las libertades que Hegel se tomaba frente a la religión, su predilección por el libro de Job precisamente por su *lenguaje* poderoso e irreprimido, la reserva frente a los sistemas filosóficos que entonces eran la fascinación y el credo de sus amigos, su misma independencia un poco excéntrica, todos rasgos notados por sus compañeros de Tubinga, bastan por el contrario para poner en la pista del dinamismo deseante que violentaba en Hegel las formas de su cultura y lenguaje. Una humanidad plena y a la vez producida conscientemente sigue siendo tan impensable como ineludible. La libre productividad de la fantasía es el signo de esta humanidad, cuya invocación es descalificada

[7] Nohl 358. Cfr. *supra*, p. 166, nota 4.

nada más pronunciada. Y es que hoy por hoy apenas es posible evocarla de otro modo que con las palabras de su contrario y enemigo, el mundo actual, o con viejas ilusiones exhumadas de la historia, tal la de los estudiantes de Tubinga.

2. El «fragmento tubingués» (Nohl 3-29)

Herder y la Ilustración

Una de las diferencias más notables entre los esbozos y el fragmento de Tubinga consiste precisamente en que la crítica de la religión se convierte en crítica de la Ilustración que le criticaba. *El Contrato Social* cede ante Herder. La crítica ilustrada de la superstición tiene que someterse a su vez a crítica: el recuerdo de Grecia es despojado de los últimos atributos de barbarie que aún conservaba en la visión ilustrada, para ser evocado con un «¡Ay!» nostálgico; la figura del peregrino medieval con su intensa afectividad religiosa es la contrapartida de la sequedad farisaica, del vacío interno de los ilustrados a la berlinesa o de los teólogos pseudoilustrados.[8] La aplicación a la Ilustración misma del

[8] Nohl 28, 25, cfr. 10. La figura del peregrino es un topos herderiano que se repite en la *Ideas*. En la evocación de Grecia los paralelos se extienden hasta las formulaciones concretas. La idea central en que coinciden Hegel y Herder es la extrema contraposición entre cristianos y griegos. El vocabulario con el que las últimas páginas del fragmento tubingués caracterizan a los griegos es absolutamente herderiano; vid. J. M. Ripalda, *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, en Hegel-Studien 9 (1973), 110 s.

Sea notado de pasada que en este importante pasaje la edición de Nohl es prácticamente inutilizable.

En el Hegel posterior —como en Goethe y en Schelling— marcarán una huella inequívoca las teorías herderianas del 'Äther' y la 'Kraft' (*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1959, sobre todo 134, 13 s.: Herder XIII, 174 s., 10); la concepción de la evolución bajo la imagen «capullo-flor» (*op. cit.*, 145-148: 189 ss.) reaparece por ejemplo en el prólogo de 1807 (*Phänomenologie* 10: *Fenomenología* 8). Pero el influjo más fuerte y profundo de Herder se articula alrededor de su forma de comprender la relación entre totalidad e individuo (*También una filosofía de la historia*: Herder V, 584 s.; *Ideas, op. cit.*, 258 ss.: Herder XIII, 343 ss.), basada en la concepción de una naturaleza divinizada (*Ideas, op. cit.*, 13: Herder XIII, 9 s.; *Diario de mi viaje*: Herder IV, 350 s.). Vid. Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932. Espcte. pp. 1, 12 ss., 31 ss., 38-43; el último pasaje se refiere a la

esquema crítico que ésta aplicaba al pasado es, como hemos visto (*supra*, pp. 73 s.), un punto importante en el desarrollo de la dialéctica hegeliana.

La autocrítica de la Ilustración en Hegel es el punto de partida dinámico de una liberación, recuperación y creación de toda la verdad que la mentira ilustrada encerraba potencialmente, de toda la verdad a la que ella misma, incluso como verdad, cerraba el paso. En 1800, partiendo para Jena, Hegel formulará definitivamente: «Si una religión ha vinculado una eternidad a algo perecedero y la razón, reteniendo sólo lo perecedero, clama: ¡superstición!, es su propia culpa haber procedido superficialmente, inadvirtiendo lo eterno.» (Nohl 147; HEJ 427) El discurso dialéctico será algo más que la imagen y cerrojo renqueante de una producción ilimitada de humanidad; él mismo designa esta producción, la abraza, la pervierte e impulsa.

La subjetividad burguesa, en el mismo ímpetu de su interés particular de clase, en la inconsciencia de la misma inconsistencia del nombre sujeto, se pronuncia en sus grandes representantes por una liberación sin barreras. La nueva riqueza material y sus nuevas formas de convivencia no sólo crean un nuevo horizonte limitado sino que rompen el viejo, y por un momento dejan presentir con su furia productiva y la gloria de su rebeldía una época tan feliz como dueña de sí; divina, la llamará también Feuerbach al criticar años después el teologismo del mismo Hegel.

La pista de las dependencias literarias del fragmento tubingués lleva sobre todo a Lessing y Herder, una conjunción significativa para la íntima relación entre Aufklärung y Sturm und Drang bajo el «espíritu del Protestantismo».[9]

'Analogie' como el método cognoscitivo que corresponde en Herder a su concepción de «naturaleza»; Hoffmeister indica cómo enlaza la problemática especulativa de Hegel con este punto de Herder. También en la teoría del lenguaje el influjo de Herder sobre Hegel desde Tubinga hasta Berlín ha sido importante. Vid. Daniel J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*. The Hague, Paris, 1973, 25-28.

[9] Cfr. la introducción de Hegel a *Glauben und Wissen*. También Heine (VII, 290) afirmó con énfasis que «Lessing fue una continuación de Lutero». El *Nathan* es citado expresamente en Nohl 10, 11, 12 y 17; las citas implícitas son innumerables, especialmente las que se refieren a la religión, como «Sache des Herzens» —v. gr. Nohl 9, 10 s., 14—, la inmortalidad (Nohl 8 y 9), la Providencia (Nohl 20 y 21), la educación del hombre hasta la suprema moralidad (Nohl 8 y 7). Cfr. *Briefe* I, 21 s. De Lessing directa-

Pero igualmente significativo es que Lessing comienza a ser mirado con distancia; el nombre que se impone al final del fragmento tubingués es Herder. Su espiritualidad panteizante tenía correlaciones directas en la comprensión de la historia. Dios está presente inmediatamente en toda la historia, como lo está en toda la naturaleza: «paso de Dios sobre las naciones», arrebatada epifanía sinaítica. Los espacios infinitos ya no están como para Pascal en una lejanía aterradora, la subjetividad se encuentra en ellos rodeada, penetrada de divinidad en el éxtasis de una nueva docta ignorancia. El presente es para Herder la débil yema, la ramita en la cima del árbol, el punto más alto de la 'Bildung der Welt' y, sin embargo, sólo provisional e incapaz de dominar el plan completo de ese desarrollo; tras la imagen biológica se esconde la idea de una educación divina del género humano, pero no a lo Lessing, sino por caminos que son inaccesibles a toda mirada y que no proceden con la simple rectitud de una progresión: «Caminamos entre fuegos fatuos, en el crepúsculo y la niebla.» [10] La imaginería de la mitología nueva se disuelve un instante en esa ardiente obscuridad de flujos ilimitados.

Es este torbellino el que hace que reencontremos conciliadas en Herder las tres concepciones ilustradas de la historia que hemos visto repartirse eclécticamente al joven Hegel: inmóvil, circular, lineal. Pero si esta conjunción no da ahora la misma impresión de eclecticismo, es porque se halla referida a la subjetividad, que se identifica en el fondo

---

mente, y también a través de Garve, Hegel había recibido la idea de la contraposición entre lo aprendido y lo original (Nohl 12, 15, 16, 17, 28) o la caracterización de nuestra época como tiempo de la seca razón (Nohl 24 s.).

La distancia con respecto a Lessing comienza a hacerse perceptible en Nohl 12 con el reproche de moralismo racionalista. El reproche es injusto, si se ve lo que Hegel debe a Lessing en esas mismas páginas. El hecho de que, sin embargo, se produzca se debe a que la atmósfera de Herder, Jacobi, Goethe, Schiller ha fluidificado en la subjetividad los conceptos ilustrados, que ahora aparecen toscos y torpemente racionalistas. Un influjo directo del *Allwill* (p. 86) en la crítica de Lessing es posible; pero además posiblemente Hegel se refiere aquí no tanto al *Nathan* como al epistolario de Lessing con su mujer, lleno de moralismo, y que Hegel, contra lo que erróneamente se ha venido suponiendo, no leyó en Berlín, sino hacia 1793. (Cfr. Otto Pöggeler: Hegel-Studien, Beiheft 4, p. 28; sus argumentos pueden aún ser reforzados con correspondencias en los últimos párrafos del fragmento tubingués. Cfr. *supra*, p. 170, nota 5.)

[10] Herder IV, 350-354; V, 512-585; XIII, 345-353 (*Ideas, op. cit.*, 260-266).

con los atributos de la divinidad, a la vez eterna, progresiva y circular. Ahora aparece a las claras el fundamento subjetivo, religioso, con que la Aufklärung tardía mezclaba los diversos tipos de historia. Lo que Hegel va a hacer será mediar en esa misma subjetividad lo que se identificaba con ella aún sólo inmediata e incoherentemente. También la mediación será eminentemente burguesa: el esfuerzo, el trabajo del concepto.

Precisamente la contemplativa visión herderiana de la historia recoge del masón Lessing y amplifica ahora con toda la fuerza en erupción de la subjetividad la *idea* de la acción. Si nos encaminamos hacia una «época superior, que nos llama», si todos «nos estamos convirtiendo en hermanos», incluso «el señor y el esclavo», si «todos los acontecimientos de nuestra época se hallan a gran altura y aspiran muy por encima de ella» (Herder V, 568-577), la acción que trae ese futuro es el punto privilegiado en que aparece la divinidad. La conciencia burguesa se reflexiona como valor absoluto precisamente en su acción. En la concepción herderiana de la historia el esquema evolutivo hacia un crecimiento de la humanidad es claramente predominante, pese a la definición irracional y vaga de esa «humanidad» o, si se prefiere —y esta variante es importante—, a través de su definición por la razón divina con la categoría de destino. [11] Aunque Herder critique la pretensión ilustrada de ser la medida de la historia y cite con irónica reserva la conciencia de hallarnos en la aurora tras una larga noche (Herder V, 511-530), también él concibe la historia como un proceso de «ilustración», siempre y cuando ésta no sea definida por el 'Verstand' ni sea reclamada absolutistamente por el presente. [12] La misma enemistad por la cultura, a pesar de su

[11] Herder XIII, 349-353 (*Ideas, op. cit.*, 263-266); V, 526-563.

[12] Herder III, 467 s.; XIII, 348 (*Ideas, op. cit.*, 262). También el *Auch eine Philosophie der Geschichte* —la obra más antiilustrada de Herder— piensa la historia en categorías morales y de progreso: «Es evidente el refinamiento y progreso purificador de los conceptos de la virtud desde los tiempos más sensitivos de la infancia a través de toda la historia: son evidentes la propagación y progreso hacia el infinito [ins Weite].» (Herder V, 575) Sólo la última palabra desentonaría en un Iselin. La agresividad con que Herder atacó en esa obra a la «historia de la humanidad» no debe hacernos olvidar lo excesivamente polémico del carácter de Herder (cfr. Herder XIII, 3 ss.); su defensa —parcial— de la Edad Media se halla en re-

ambigüedad y de su carácter de reacción luterana y espiritualizante, tiene en Herder carácter polémico y liberador.

Ya se ve por qué el programa de la nueva religión nacional no sólo trata de enlazar razón y sensibilidad, sino de superar la pasividad (valorada negativamente en todo el fragmento tubingués) por la acción.[13] Esta es la encargada de mediar razón y sensibilidad, mientras que la pasividad perpetúa el desgarramiento. En el fondo lo mediado por ella —y aquí se halla tanto el factor herderiano más profundo de los que han influido en Hegel, como el más ambivalente entre racionalismo y misticismo— son el Logos y la sensualidad. La revelación de Dios en la naturaleza, en la propia existencia, es vivida con toda la persona emancipada, que ya no acepta la subordinación a un corsé mental, dominador. Tal era el Herder del *Diario de mi viaje en el año 1769*, tal era la acción, en el fondo estética, de Schiller. La acción política recibe así en Hegel un significado creador, práctico y teologal, enunciado con brevedad, pero decidida y repetidamente en los escritos de Tubinga.[14] Con una tesis programática:

> «Espíritu de un pueblo, su historia, religión, grado de libertad política, ni son separables en lo que respecta a su influjo, ni su constitución es comprensible por separado: se

---

lación con la crítica acerba de su tiempo y con rasgos teológicos preilustrados que Herder compartía, p. ej., con Schröckh. Un ilustrado tan típico como Mendelssohn representaba ya la posición más hostil a la «historia de la humanidad» (cfr. *Jerusalem* II, 44 s.), en parte desde presupuestos bíblicos comunes con Herder, si bien sin la dimensión contemplativa, estética de éste. Por último hay que notar la estima en que Herder tenía a los historiadores ingleses; ya para Hume la historia era antes un placer que una enseñanza. Muchas de las exigencias que Herder ponía a una nueva historiografía se hallaban cumplidas no sólo en Inglaterra, sino, p. ej., en Meiners y Schröckh. Ha sido una injusticia histórica más —sólo explicable por predisposiciones y prejuicios— la de tomar la crítica que hizo Herder de la historiografía ilustrada como base para juzgar de ésta.

[13] Nohl 355/l. 9-22, por lo demás el problema de *Dok* 48 s.; Nohl 15 s., 19/l. 17-23. Especialmente importante es la conjunción de «libertad» y «fantasía», «libertad» y «fuerza», «acción» y «orgullo» en Nohl 28. La palabra 'Selbstthätigkeit' (actividad por sí mismo), no recogida por la edición Nohl, corresponde al final originario del fragmento. 'Politeia' aparece dos veces (Nohl sólo en 27/l. 37 s.) en el sentido griego; pero su identificación con la idea moderna de libertad contamina y refuncionaliza este concepto.

[14] Nohl 357/l. 9-13 y /l. 35-40; 5/l. 32-35; 6/l. 8 ss.; 12/última línea ss.; 19 s.; 27/l. 9 s.

hallan entreverados con un mismo vínculo, lo mismo que de tres poderes solidarios ninguno puede hacer nada sin el otro, pero cada uno recibe también algo del otro.» (Nohl 27)

Revolución y hen kai pan

La acción humana se presenta como el centro de la filosofía, un acento increíblemente moderno hacia el 1800. Pero esta acción no es la de la tesis 11 sobre Feuerbach ni el «trabajo» de Adam Smith o de *El Capital*. Su optimismo absoluto le aleja igualmente de la ambivalencia freudiana. Aun a riesgo de apartarnos algo de nuestro tema, tenemos que intentar acercarnos al trasfondo inmediato de esta idea de acción política y su función dentro de la nueva religión del pueblo. El sentido de los textos de Hegel no es el inmediato para nosotros y Herder no basta para describirlo. La acción aquí propugnada está al servicio de la vivencia de sí mismo y carece de posibilidades inmediatas de realizarse políticamente. Lo que en ella se perfila no es objetivamente una agitación revolucionaria, sino la base en que se va a asentar la filosofía hegeliana: el desplazamiento de la razón ilustrada desde su vinculación abstracta, relicto de la metafísica, a la realidad precisa de la conciencia burguesa, que se considera el nuevo sujeto de la historia y reclama en ésta su puesto. Los escritos históricos de Schiller son significativos a este respecto en comparación con la «historia de la humanidad» o con las pinturas históricas del mismo Reinhold. [15] Los dos párrafos iniciales de la *Introducción a la*

[15] Schiller es directamente uno de los hombres que hay que tener en cuenta para el Hegel de Tubinga (cfr. *Briefe* I, 1, 19, 25, 28, 33: HEJ 57, 62, 64, 67). Carmelo Lacorte (*Il primo Hegel*, 255-263) ha estudiado a un nivel más bien general las correspondencias entre ambos. A nivel de vocabulario cabe señalar paralelos entre *Los artistas*, verso 330, y Nohl 28/l. 4-7 (vid. Nohl 23/l. 12 y /l. 17 s., así como *Los artistas*, verso 315) o, en la misma poesía, el verso 458 y Nohl 28/l. 16-19. Las *Cartas Filosóficas* enuncian, tras citar a Lessing, una idea que se reencuentra en Nohl 17/hasta la línea 20 (Schiller XX, 113/l. 8 s.). El ataque a la moral en *A un moralista* concuerda muy bien con Nohl 12, 15, 356 y 357. La significación eminente del amor en las *Cartas Filosóficas* no ha pasado sin huella bajo la mirada del estudiante de Tubinga (Hermann Glockner, Hegel II (²Stuttgart, 1958), 23; Nohl 18). Tampoco hay que olvidar que el amigo íntimo de Hegel, Hölderlin, comenzaba por entonces a colaborar con Schiller.

historia de la secesión de los Países Bajos toman la libertad como idea central para toda la obra. Kant e incluso Iselin se habrían reconocido en este esquema. Pero ¡qué visión humana tan rica de la libertad! ¡Qué refinamiento en la exploración de lo subjetivo! La libertad es mucho más que una idea; su totalidad está mucho más que indicada o postulada a lo ilustrado en conceptos generales como felicidad, belleza, sabiduría; el interés práctico recibe la coloración completa y rica de su concreción histórica eminentemente subjetivo-sensible e histórica a la vez que ideal. Toda la historia universal se articula alrededor de la explicación del presente, pero no en la forma de una idea que hay que ver formarse en la historia tan abstractamente como se aparece a sí misma al fin de ella, sino en la de una realidad llena de esa idea, a la que se dirige toda la «realidad» anterior (*Lección inaugural*). Ciertamente el lector moderno no puede menos de pensar en lo subjetivo de la reconstrucción histórica de un «Don Carlos», históricamente desaforado: la subsunción del presente bajo las ideas no es menor que en los ilustrados típicos; y, sin embargo, esas ideas ya no se sirven de la formulación abstracta, sino que se expresan directamente en la realidad de un nuevo hombre, que les da su concreción.

La demostración es la tragedia de Luisa en *Intriga y Amor*. Su amor imposible políticamente acusa al régimen feudal: el terrible panorama de intrigas e inmoralidad en los gobernantes, la explotación de los campesinos y de los pequeños burgueses centra alrededor de la vivencia un cuadro revolucionario, el suelo político de cultivo y la verdadera dimensión de esa vivencia. El drama social del Sturm und Drang empalidece ante esta creación acusadora, y la prisión injusta y amarga, en que al parecer fue concebida, ha dejado su veracidad personal tras ese diagnóstico. Pero cinco años después del estreno de *Kabale und Liebe*, precisamente el año de la Revolución, las tensiones se han conciliado y la «bella alma», la personalidad creadora, bella, es el centro de un nuevo microcosmos reconciliado, de una mónada que por su interior reencuentra la armonía divina y sólo necesita buscar fuera de sí las afinidades reales. En el mundo protestante y feudal la revolución es sobre todo un resonador de

la vivencia infinita, divina. Ciertamente no sin matices, pues el mismo Kant que entusiasmaba a Schiller mantenía su situación y afectividad personales lo más alejadas posible de su exploración de la subjetividad en la misma búsqueda de una humanidad universal. Incluso tras haber recurrido a Herder y Schiller es difícil comprender el programa tubingués de una nueva religión sin recurrir a Kant.

La religión subjetiva kantiana no tiene carácter simplemente privado, sino político; la afinidad de su lenguaje con el de Robespierre va más allá de lo anecdótico. El paso de la fe eclesiástica a la racional, de la Iglesia a la iglesia invisible de la razón, tiene como paralelo estricto y correlativo la substitución del estado tiránico por un estado moral, divino. La revolución no consiste, por tanto, primariamente en el cambio de régimen, sino se realiza a nivel ético y éste es propiamente la religión. O más exactamente, la religión es el grado supremo de la moralidad. [16] La religión es la quintaesencia de la Ilustración y en ella se juega el destino de la verdadera revolución. Así se explica que el sentido principal de ésta sea ético y religioso. [17] La Revolución francesa es así para Kant, más que el hecho decisivo, un episodio y un síntoma de lo que está madurando tras ella: el nuevo hombre. Cristo fue propiamente la «revolución», y sólo por estar en continuidad con él ha sido el mundo occidental el llamado a desarrollar el hombre de la Utopía, el suelo de, entre otros fenómenos, esa revolución de 1789.

El tono optimista de la Aufklärung es conservado, pero sus acentos a veces casi fatalistamente confiados se evaporan en la conciencia de los males de la modernidad, de la lentitud del progreso, de lo asintónico de su marcha y del papel central que representa en ella la subjetividad: la personalidad desarrollada y consciente, «mayor de edad», como dice el *¿Qué es ilustración?*, es consciente como nunca tanto de ser ella la encargada de realizar un nuevo mundo como de las dificultades largas y penosas de esta tarea; ya no se espera la solución de la historia en la rápida maduración

[16] Kant VI, 6 s.; Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie* [Cartas sobre la filosofía de Kant]. Leipzig, 1790-1792. I (Carta 1.ª), 9, 15; (Carta 12, final), 370 s. Fichte I-1, 57/1. 26 s.

[17] Kant VI, 43, 47 s., 81, 122, 127, etc.

de una época dorada o, por ejemplo, en la ilustración de las casas reales. Kant sabe al hombre empeñado en una larga tarea de la que ya no es posible retroceder en busca de un pasado feliz. [18] La concentración en este trabajo en la gestación del nuevo hombre se substituye a la atención analítica por las estructuras abstractas de la modernidad, típica de Garve, que había constituido hasta entonces el armazón del juicio de Hegel sobre su época. Los paralelos más importantes del fragmento tubingués con el escrito kantiano sobre la religión se refieren a la idea de la «Iglesia invisible», que aparece en Nohl 17 en un contexto claramente kantiano. [19] La correlación entre religión y política, especialmente en lo que se refiere a la emancipación o esclavitud, la había aprendido Hegel ya de la Aufklärung, como lo demuestra a las claras el *Sobre la religión;* pero típicamente kantianas parecen ser ahora la concentración de la correlación divino-ético-político alrededor de la idea de libertad, [20] y el uso de «Reino de Dios» como imagen para esa constelación en el sermón de Tubinga y en la carta de Schelling ya citados. [21]

[18] Kant VIII, 122: *Kant, Filosofía de la Historia.* Ed. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1941, 87 s.

[19] Cfr., al parecer refiriéndose al tiempo de Tubinga, *Briefe* I, 18/1. 29 y el sermón sobre Mateo 5 del verano de 1793: *Dok* 180. Jacques D'Hondt (*Hegel secret.* Paris, 1968, 270 s., 325-329) ve la idea de la «Iglesia invisible» en el contexto de Lessing, que fue su acuñador ilustrado; este paralelo debe ser tenido en cuenta dado el lugar que ocupa Lessing en el joven Hegel, pero es secundario: Nohl 17/1. 28 s. es una cita implícita de Kant VI, 101/1. 9, 152/1. 27.

[20] Nohl 27 s., 5/1. 32-35, 6/1. 8 ss.; cfr. Kant VI, 79 s., 57, 102, 183.

[21] Pese a las diferencias que separan ya ahora a Hegel de Kant, pese a que éste es asimilado en el contexto del Sturm und Drang, formado para Hegel fundamentalmente ya en Stuttgart, la tesis (Häring, Lacorte, Peperzak) de que Kant no ha desempeñado un papel importante para el Hegel tubingués es imposible ya con sólo conocer bien las circunstancias del Tubinga de entonces; el mismo testimonio de Leutwein es poco sólido por varios conceptos. Entrar en esta discusión nos alejaría de todos modos demasiado de nuestro tema. Basten para nuestro fin las correspondencias objetivas perceptibles en el fragmento tubingués. Aquí debe ser hecha referencia también del estudio realizado por Johannes Hoffmeister (*Die Heimkehr des Geistes.* Hameln, 1946, 218-225) del significado del «Reino de Dios» para los tres amigos de Tubinga; Hoffmeister descuida sólo la directa genealogía ilustrada de este concepto. La imagen aparece ya en la 'dissertatio pro magisterio' de Hegel (1790) con sentido y vocabulario inequívocamente leibnizianos (Sectio prior XV, cfr. XII-XV, y Sectio posterior I, 4). En sus anotaciones tanto sobre el «Reino de Dios» como sobre la «Iglesia invisible», D'Hondt (*loc. cit.* y 327-331) me parece insistir demasiado sobre las afinidades masónicas. Este es un aspecto interesante, pero

El influjo de Kant sobre Hegel se hará aún más fuerte pocos años más tarde y sus ideas, que hemos referido, forman el trasfondo político-teológico de la *Vida de Jesús*. En el Tubinga de entonces su nombre estaba omnipresente en las más diversas interpretaciones. La teleología kantiana encerraba ya el programa de la gran Reconciliación entre naturaleza y libertad en la acción humana. Según Schelling (I, 167), pocos años después, Kant había «enseñado que las ideas no son en modo alguno objetos de una especulación ociosa, sino de la acción libre, que todo el reino de las ideas sólo tiene realidad para la acción moral del hombre, y que el hombre tiene que dejar de encontrar *objetos* allí donde él mismo comienza a creer, a realizar».

La forma en que Schelling, Hölderlin y Hegel vivieron este influjo acentuaba el entusiasmo de una subjetividad divinizada en el sentido que hemos visto en Schiller (también seguidor de Kant). Esta atmósfera, sin la que ninguna historia de las ideas puede comprender la prolongación de Kant en el Idealismo alemán, no era en realidad infiel ni al espíritu de Könisgberg ni a la Ilustración. Ya el empirismo objetivista, a lo Meiners, por ejemplo, llevaba una enorme carga de actividad, aunque más bien implícitamente. El siglo XVIII no había sido tampoco un siglo seco y prosaico. Pero la fina sensibilidad de la poesía rococó corría tan paralela con la razón ilustrada como los conceptos racionalistas de ésta con el contenido sentimental a que ciertamente se referían a menudo sin conseguir expresarlo. El sabio cálculo manierista de que se valía el pietismo de Bach se queda estrecho ante el desbordamiento del ímpetu emancipador, ante una consciencia de sí que ni admite un redentor ni un Dios exterior. La conciencia de encontrar la totalidad en una subjetividad inmanentemente divina hace que también lo sensible tienda a identificarse con el Logos y los mismos impulsos pasionales se conviertan en universalidad total. El racionalismo ilustrado descubre así en su culminación kantiana la cara oculta en su trayectoria filosófica. La inmediatez

---

inseguro y poco explicativo; la idea de la masonería espiritual es importante en el sentido de Lessing para los amigos de Tubinga; pero este sentido no queda tan bien explicado partiendo de la masonería real como a la inversa.

divina insinuada en la subjetividad de la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del Juicio* autorizará a divinizar contra Kant mismo el «resto» «patológico» de esa subjetividad y a absolutizar su acción. La conciencia burguesa sabe que representa la totalidad, la quintaesencia de la realidad, y es legítimo que no se conforme con representarla parcialmente.

«¿Qué son, pues, todas las virtudes sino un don libre del Creador, impulsos naturales inmediatos?» Tal vez es la legítima conclusión antirracionalista del racionalismo ilustrado. Jacobi, al formularla, pretendía encontrar la «unidad de esas inclinaciones» en que se basa mi personalidad y vivir así una entelequia divina, libre.[22] El significado real, histórico, que se halla tras esa apoteosis de la subjetividad consciente se le trasluce a veces a Jacobi no sólo en el vértigo con que la conciencia burguesa ve trepidar su ordenada galería de imágenes (*Allwill* 65). Al final del *Allwill* Jacobi critica expresamente el subjetivismo en nombre de la sobria burguesía industrial. Es la primera glorificación de ésta; la iniciativa económica se le revela al rico comerciante Jacobi como suprema religión y humanidad; precisamente la renuncia al disfrute personal en favor de la inversión es lo que crea, con nuevas posibilidades de trabajo, la independencia de la antigua plebe agraria frente a la miseria y sujeción feudales.[23] La acción de Jacobi está más cerca del sentido co-

[22] Jacobi, *Eduard Allwills Papiere* 74. Hegel ha leído *Woldemar* y *Allwill* en Tubinga (Ros 40). La función central del amor en estas novelas tiene importancia para el Hegel tubingués. De todos modos, el fragmento tubingués permanece en su terminología y metodología más cercano a la Ilustración que Jacobi.

[23] *Allwill* 103 ss. El entusiasmo de Jacobi por la industria que se va instalando en el campo era tan sincero como justificado. En realidad a ella se debe la imagen idílica que hoy tenemos de un pueblo centroeuropeo, en contraste con la miseria en que aún se hallaba el campo a fines del siglo XVIII. Los expropiados de hecho por las ventas de las tierras comunales, los jornaleros, los minifundistas encuentran en la industria por primera vez una subsistencia segura. El capitalismo industrial salva tanto a los expropiados por los comienzos del capitalismo rural como a los desheredados tradicionales.

El doble aspecto liberador y opresor de las nuevas relaciones de producción se manifiesta simultáneamente desde su comienzo. Como tantas veces, también la crítica conservadora había sido aquí clarividente. Pocos años antes Paul P. Mercier de la Rivière había dicho: «Moderad vuestro entusiasmo, vosotros, ciegos admiradores de los falaces productos de la industria. Antes de alabar sus milagros abrid los ojos y mirad en qué po-

mún ilustrado que del activismo ideal del Sturm und Drang. Su modelo podría ser muy bien el Voltaire sabio y viejo, promoviendo desde Ferney las construcciones, los cultivos y las fábricas. Hegel, en su *Diario de viaje por los Alpes Berneses*, pocos años después, registrará atentamente la miseria del campesinado tradicional, elogiando a la vez con veneración a los industriales que hacen próspera una región y concuerdan tan bien con la libertad (Ros 489: HEJ 211 s.).

Si en alguien se da la transición insensible de la fina sensibilidad rococó al Sturm und Drang es en Jacobi. Su *Allwill*, patrocinado por Goethe, le separa al fin de éste; pero le vale la amistad de Lessing. Y precisamente Lessing, el nombre venerado por el primer Hegel, es la figura que Jacobi pone como mascarón de proa de la nueva sensibilidad totalizante. «Son varios los que pueden testimoniar que Lessing adujo frecuentemente y con énfasis el ἕν καὶ πᾶν [Uno y Todo] como la suma de su teología.» «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo disfrutarlos. Ἕν καὶ πᾶν! No sé de otra cosa.» [24] Este ἕν καὶ πᾶν es el lema que aparece junto a una dedicatoria de Hölderlin en el 'Stammbuch' de Hegel. Su importancia para el joven Hegel es mayor de lo que parece. Supone un cambio de identidad mental, por más que se trate antes de una anagnórosis que de una 'coupure'. Como dirá la *Historia de la Filosofía*,

«La Aufklärung, que comenzó por combatir las ideas [abstractas] sin talento, con seriedad discursiva y mediante el principio de utilidad, siguió luego por desprenderse del método wolffiano; pero, conservando la superficialidad de

---

breza, o al menos en qué escasez, viven esos mismos trabajadores, expertos en el arte de convertir veinte céntimos en el valor de 1000 táleros. ¿A quién beneficia entonces esta enorme multiplicación de los valores? Pues bien, los que los producen no conocen el bienestar. ¡Ay! ¡Que este contraste os sirva de advertencia!» (*L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. London, Paris, 1767, t. II, 407; cit. por OME XLV, 37). Ambos aspectos, el positivo y el negativo —representado más tarde entre las lecturas de Hegel por otro conservador, James Steuart—, no se mediarán sólidamente en Hegel; la tendencia predominante que permanecerá en él es la representada aquí por Jacobi.

[24] *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit* (ed. Heinrich Schulz, Berlin, 1916), 102, 77. Jacobi combatía la posición de Lessing y, sin embargo, también en esa réplica se traslucía la misma sensibilidad que se negaba a aceptar; esto era lo que precisamente hacía tan fascinantes sus *Cartas sobre Spinoza*, de donde están tomadas las dos citas.

su contenido, llegó incluso a degradar la filosofía hasta su total vaciedad. Entonces llegó inesperadamente Jacobi a un contenido filosófico completamente distinto... luego Kant.» (*Sämtl. W.* XIX, 531 s.)

En efecto, el ἕν καὶ πᾶν representa algo así como el envés de la idea interior del «Reino de Dios» y la «Iglesia invisible» kantianos, enlazado por una parte con la tradición de Spinoza y el panteísmo renacentista y vinculado por la otra con el *Gott* de Herder y la espiritualidad de Goethe, a través de la revelación, entonces sensacional, de un Lessing panteizante. Del Dios de los deístas apenas queda rastro; el entusiasmo de Shaftesbury, la contemplación leibniziana 'in speculo' y el 'Genuβ' pietista rompen juntos en la conciencia gloriosa de un infinito más que humano, idéntico con el impulso anónimo de la materia. La lucha ilustrada contra la positividad se convierte ahora en exaltación de una productividad sin límites, liberadora de todo sistema significante. Tal es la nueva totalidad que la Ilustración siempre tratara en vano de alcanzar.[25]

La concentración en el ἕν καὶ πᾶν parece desamparar a primera vista, como en Lessing, el mundo político de la presencia de la razón. Pero esta impresión es engañosa en el tiempo de Fichte y del Fausto. La unión de la nueva subjetividad con Dios no es meramente contemplativa, inmediata, panteísta. Por el contrario, es la acción de esa misma subjetividad, por más que superándose a sí misma, quien realiza mediadamente la identidad divina (*Sämtl. W.* XVI, 509). Lo divino se hace transparente a través de la acción humana. «¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano!» (*Briefe* I, 18: HEJ 56): tal es la expresión correlativa del ἕν καὶ πᾶν y en ella desemboca una gran corriente de la Aufklärung.

[25] De este tiempo tubingués se nos ha conservado un entusiasta ensayo de Hölderlin sobre el tema: *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*. Ciertamente, la fuerza del significante se le vuelve a imponer inequívocamente a Hölderlin al hablar de «fines» o de «desvelar y revelar», términos estos últimos que ocupan un lugar clave en el sistema significante del Hegel especulativo. Cfr. sobre todo el último párrafo del artículo (Hölderlin VI-1, 210: *Friedrich Hölderlin, Ensayos*. Ed. F. Martínez Marzoa. Pamplona, Madrid: Peralta, Ayuso, 1976, 18).

El entusiasmo de Hegel siente configurarse en el momento *político* «el nuevo cielo y la nueva tierra» del *Apocalipsis*. El «Reino de Dios» kantiano es extendido abiertamente más allá de los límites de la moralidad sin tacha y la Constitución civil perfecta; el «Estado de Dios» mendelssohniano no puede quedar aislado en las categorías de amor y pecado ni su Estado «terreno» sustentarse y ser guiado por la mera razón discursiva. [26] La crítica a su época es una crítica religiosa. No es así extraño que las esperanzas de los amigos de Tubinga en la revolución se hayan visto defraudadas. El ἕν καὶ πᾶν encierra en clave dimensiones sin las que todo ideal es represivo. Pero esa clave no se es trasparente, no reconoce los mecanismos que tiene que penetrar. En rigor es inhumana ella misma, al transfigurar positivamente en la divinidad la terrible componente destructiva que sostiene a la misma contemplación del Clasicismo alemán. Por eso el ideal es irrealizable y condenado al fracaso. Schelling se apartará del ideal revolucionario, Hölderlin, loco, se creará su propio mundo al margen. La solución final de Hegel podrá ser toma-

[26] También en este punto Mendelssohn es un representante especialmente interesante de la Aufklärung piadosa y anticortesana. En *Jerusalem* (II, 123) distingue entre «una política terrenal y una celestial»; de hecho ciertamente sólo la primera tiene para él una posibilidad: como un ideal es postulada, sin embargo, una «política auténtica», que «vea una divinidad donde ojos vulgares sólo ven una piedra», que tenga sentido para «la simplicidad y grandeza moral de aquella constitución originaria [paradisíaca]» (*Jerusalem* II, 124). Lo que le separa a Hegel de la Aufklärung, lo que le hace sentirse tan crítico frente a ella no es exactamente que ésta no haya reconocido la necesidad de una totalidad, que no la haya postulado e incluso sentido a su manera, sino el hecho de que haya sido incapaz de poseerla como una vivencia.

Jerusalem perteneció con seguridad a las lecturas tubinguesas de Hegel (Nohl 355 s.). El único punto en que la teoría religiosa del fragmento tubingués ha recibido su armazón conceptual de Mendelssohn parece hallarse en la crítica de la religiosidad ilustrada como excesivamente abstracta, pues «separa demasiado la doctrina y la vida» (*Jerusalem* II, 95; cfr. Nohl 26/l. 21 ss.). La importancia de las ceremonias para mantener el nexo entre la doctrina y la piedad es común a Nohl 24 y *Jerusalem* II, 95; pero Hegel extiende a ellas la crítica que Mendelssohn reserva a las imágenes de favorecer la superstición. En conjunto, el fragmento tubingués toma claramente distancia del mundo religioso de *Jerusalem;* pero la estructuración mendelssohniana de la religión judía en verdades eternas, verdades históricas y leyes divinas, así como su desarrollo, parece haber sido tenida en cuenta por la sección que comienza en Nohl 20. Este posible paralelo parcial es importante y en todo caso aleccionador, porque aguza nuestra mirada para comprender hasta qué punto la solución que Hegel propone con su «religión del pueblo» está pensada ilustradamente.

SEMINARIO

da con razón como una legitimación del orden establecido, infiel al enorme exceso que encerraban sus ideales juveniles frente a toda realidad: la subjetividad divinizada es irreal a menos de conformarse, como al final del *Allwill*, con la realidad capitalista que preludia; y entonces es deshecha por ésta.

La información que Hegel recibía de la revista *Minerva* [27] sobre los sucesos en Francia no es una excepción a estas reglas. Con artículos de esta revista se podría demostrar que no sólo la Aufklärung, toda la Ilustración europea expresó los problemas políticos en buena parte bajo términos subjetivos, cuya intención política hoy se nos ha perdido por completo. Soldados revolucionarios franceses definen la disciplina, entendida de la forma más «espartana», «como la impresión del amor». En un discurso de la época podemos leer el siguiente proemio: «Conciudadanos, hermanos y amigos, a quienes anima el fuego de un santo amor por la libertad, la patria y las leyes.» Nada menos que un Fouché había definido al hombre como «un ser que ama». El «amor de la libertad» es la gran palabra de esta revolución, tanto en la interpretación alemana como en labios franceses. [28] La espontaneidad, la pasión, el interés, el éxito, la razón coinciden en la Revolución americana y francesa. Es un momento histórico que produce genios por doquier.

No por eso la *Minerva* tenía directamente gran cosa que ver con el ἕν καὶ πᾶν; su interés eran los hechos políticos en su sentido más típicamente ilustrado. [29] Y, sin embargo, precisamente una palabra ilustrada de la correspondencia entre Hegel y Hölderlin realiza la mediación entre la *Minerva* y el ἕν καὶ πᾶν: «Razón y libertad siguen siendo nuestra consigna, y nuestro punto común la Iglesia invisible.» Estas palabras contienen la forma en que el ἕν καὶ πᾶν criticaba a

[27] «*Minerva*, ein Journal historisch-politischen Inhalts.» Editada por Johann Wilhelm von Archenholtz a partir de 1792, primero en Berlín y a los pocos meses en Hamburgo, más liberal que la capital prusiana. Jacques D'Hondt (*Hegel secret*. Paris, 1968, 7-43) ha sido el primero en llamar sugestivamente la atención sobre esta lectura de Hegel.

[28] *Minerva* I, 162, 290; III, 342; II, 326; IV, 38; IV, 106 (segunda paginación).

[29] El mismo Archenholtz ha defendido, como Kant, Eberhard, etc., a la Ilustración contra la ola de detractores a fines de siglo: *Minerva* VI, 377.

la Revolución. Se debiera haber buscado primero la forma ideal de gobierno para la nación, la maduración ética del pueblo, y luego la libertad habría venido de por sí. El Jacobinismo, por el contrario, poniendo la causa de la libertad en manos de quienes aún no han accedido a la razón, no ha hecho sino acumular ruinas y provocar en parte un retorno a la barbarie. Esta crítica, tomada de la misma *Minerva*,[30] forma parte del trasfondo sobre el que hay que leer el programa de una religión del pueblo, de una nueva sociedad diseñada por ilustrados que han superado la Ilustración. Hegel admiró la primera parte de la Revolución, pero no la segunda: Constitución sí, aplebeyamiento fanático no; y las teorías del fragmento tubingués son en parte no sólo un producto, sino también una réplica a la Revolución francesa.

El tema de la nación dividida cobra así para Hegel al final de los años de universidad matices positivos de una solución estética y, sin embargo, racional, contemplativa y activa. El entusiasmo, la efervescencia del momento histórico le impulsan a creer en una solución inmediata a punto de cristalizar; una solución formulada y pensada en categorías de la subjetividad, pero que abarca toda la realidad pública y privada... excepto las condiciones sociales de producción que le subyacen. «¿Obra común de la religión y el despotismo?», habría que preguntarle al mismo Hegel. Las «necesidades» materiales, cuya función fundamental fue acentuada por la Ilustración y en Stuttgart hemos visto aparecer sólo entre «el pueblo bajo», se hallan ausentes del fragmento tubingués y de sus esbozos previos.[31] La debilitación de los aspectos

[30] II, 324 s., 327. Esta crítica es suficiente ya de por sí para indicar no sólo la inconsciencia de las causas reales del fracaso de la Revolución —que entonces sólo podía ser analizado en términos mistificados racionalistamente—, sino para desvelar lo elitario y antipopular de la idea ilustrada de revolución. Para Hegel esta actitud será determinante. El ἕν καὶ πᾶν no puede ser una actitud popular, sino aristocrática. En mi opinión D'Hondt no considera suficientemente la importancia configuradora de la constelación descrita en las páginas anteriores, bajo cuyo influjo determinante Hegel leyó la *Minerva*.

[31] En el final del fragmento tubingués (Nohl 27 s.) reaparecen los 'Bedürfnisse' en varios pasajes, no todos recogidos por Nohl. El lugar de la sensibilidad en este final, inferior a la razón, pero elevado a ella por la libertad, la belleza, la armonía, determina también el lugar de las necesidades como inferiores, «groseras», pero refinadas por la «fantasía».

analíticos, críticos, de Garve prosigue aceleradamente a medida que aumenta la fuerza del Sturm und Drang.

La Sagrada Familia ha notado lo disparatado de aquel intento de configurar la era del capitalismo con ideales de la Antigüedad, el mundo de la esclavitud emancipada con el modelo de la esclavitud «natural», en que se basó la «democracia» griega (MEW II, 129). A este veredicto debe serle objetado que esta restauración de Grecia, lo mismo que la renacentista y que todas las restauraciones, no puede ser juzgada sólo por lo que pretendió ser a nivel ideológico, sino por lo que fue de hecho: un romper con la fuerza del pasado invocándole a él mismo. Los ideales de la libertad griega y de la virtud republicana fueron para el mismo Marx una estación importante en su educación revolucionaria; la Grecia de Robespierre no tenía mucho que ver con la Grecia clásica real; elementos éticos y democráticos a lo burgués siguen jugando un papel ideológico importante en los movimientos revolucionarios nacionales del siglo XX. El que la idea de un «pueblo libre» necesite prestigiarse hasta en pleno siglo XIX con ornamentos de un pasado en cierto modo análogo (como lo hemos visto, por ejemplo, en el Pseudolonginos), no quiere decir que su contenido se pueda definir por éstos. La virtud republicana de un Saint-Just no es la de los Horacios, sino la de la segunda Crítica kantiana.

Lo certero y esencial de esa crítica se dirige en cambio a la ignorancia de los mecanismos productivos que forman el duro núcleo del mundo nuevo presentido y buscado. Hegel cae en una utopía irrealizable e incluso encargada de que nada se realice. Su programa de una nueva religión lo manifiesta:

La nueva religión

Hegel intenta pensar la nueva religión en tres pares de antítesis:

—La primera se apoya en las teorías ilustradas de la historia como progreso de la barbarie y la mera sensibilidad a una razón pura; esto no quiere decir a una razón aislada, pero sí dominante sobre la sensibilidad, incluso si ésta se

halla elevada por la cultura del «amor» (Nohl 18). A lo largo de esta evolución la religión bárbara y supersticiosa de los comienzos se convierte en una religión de la sabiduría y la virtud (cfr. *Sobre la religión,* sobre todo *Dok* 47/l. 7-13). La antítesis en que se expresa esta concepción es la de la religión positiva y natural. [32]

En segundo lugar, y matizando la tendencia anterior, Lessing y Kant representan, como figuras destacadas dentro de una corriente general de la Aufklärung, una religión natural caracterizada en el *Nathan* por «el corazón», en Kant por «el deber», en ambos por la razón y la subjetividad. Esta religión es patrimonio aún sólo de una élite y, por tanto, privada —lo que no quiere decir meramente interior, sino también práctica—; ha superado la servidumbre de lo sensible y, por tanto, está elevada por encima de la positividad, es decir, de la necesidad de las imágenes, tradiciones y autoridades; sus dogmas elementales son la inmortalidad y un Dios providente y juez. Su antítesis típica es religión objetiva-religión subjetiva.

En tercer lugar, la nueva interpretación de los griegos (Winckelmann, Rousseau, Herder, Schiller) y el nuevo sentimiento nacional producen un ideal religioso contrapuesto en parte al de Lessing y Kant. La libertad que reclaman éstos no es entendida como la libertad de la subjetividad, sino de un pueblo. Ya en Montesquieu se trasluce a veces una utopía que combina la «ciudad de Dios» con la 'polis'; pero especialmente el último capítulo del *Contrato Social* apunta en esa dirección en busca de la totalidad y la reconciliación perdidas. [33] Y el decreto de mayo de 1794 trataba de dar en Francia forma definitiva a una nueva religión del pueblo. Este último contexto es importante para comprender los armónicos, algo ocultos para nosotros, de una religión

[32] O lo que viene a ser lo mismo, moral-litúrgica (Kant VI, 124), racional-histórica (*ibidem* y 129), racional-revelada (163), natural-revelada (155), libre-impuesta (163). Cuando un repetidor de Hegel en el internado, el kantiano radical Diez, negaba la posibilidad de la Revelación, seguía consecuentemente la línea de Kant.

[33] Para el influjo de Rousseau en el Hegel tubingués vid. Gunnar Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment* (Lund, 1933), 30-34, 45 s., 54. Aspelin da excesiva importancia a este influjo; el paralelo que aduce como muestra de influjo sobre Hegel (Nohl 20) podría ser también un influjo mediato.

del pueblo, como son aludidos muy esquemáticamente en Nohl 27. El entusiasmo revolucionario se trasluce en la nueva religión del pueblo. La idea ilustrada de la «república» acompaña a la de la «virtud», la fantasía y el sentimiento —incluso como colectivos—, y por tanto la positividad, a la razón. La subjetividad queda integrada socialmente de modo tan perfecto, que la religión subjetiva pierde su función específica en la reconciliación total de los hombres con su condición social. La antítesis típica es aquí religión privada-del pueblo.

La convergencia de los tres puntos de vista en el Hegel de Tubinga explica las oscilaciones en la valoración de la sensibilidad. *El esquema religión natural-positiva* refleja sobre todo el ambiente ilustrado en su concepción más abstracta y cercana al Racionalismo del siglo XVII; la contraposición entre religión subjetiva y objetiva corresponde mejor a la religión elevada de las clases superiores, a la poesía de Klopstock; [34] la antítesis religión privada —del pueblo refleja el ideal de una religión nacional a lo Herder. En el fragmento tubingués predomina casi siempre el punto de vista abstracto correspondiente al primero, y en parte al segundo, par de conceptos: la sensibilidad significa de ordinario lo irracional como antirracional. Pero la innegable vacilación sobre su lugar se revela sobre todo en el intento de combinar los pares de conceptos religión subjetiva y objetiva, natural (racional) y positiva, privada y pública. El resultado es una trama de sutiles confusiones que complica extraordinariamente el detalle del fragmento tubingués. [35]

[34] La historia de la religión es presentada en Nohl 10 según el típico modelo tripartita ilustrado y de Kant, de quien lo recogió Fichte en su *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*:

1. Sensibilidad — Dios imaginado sensiblemente — bajo nivel de moralidad.

2. Concepto de Dios — Idea de servicio. Comienzos de la idea de Providencia y Dios juez (cfr. Nohl 17, 24 ss.).

3. Realización en el tiempo de una religión eterna de la razón, que es el telos de la historia (Nohl 9, 26).

Nohl 18 obedece al mismo esquema, con un matiz leibniziano (tampoco antikantiano: *Crítica de la razón práctica* I, 1, 3). A Kant se debe en parte el que el fragmento tubingués no pueda incorporar sin quiebra la sensibilidad, pese a que el influjo kantiano tampoco pueda imponerse del todo.

[35] Ya el sentido de religión subjetiva oscila en Hegel entre la religión natural del *Nathan* y la de Kant, con una aceptación oscilante de la sensibilidad. Pero el lector moderno, que espera que religión privada vendrá a equivaler a la religión subjetiva, deberá tener en cuenta que religión pri-

El único concepto que tiene siempre una definición inequívoca es el de religión del pueblo, tanto verdadera como falsa. Tal idea es la antítesis correspondiente al diagnóstico que los esbozos tubingueses habían dado de la religión cristiana como factor actual de opresión y esclavitud (cfr. Nohl 27, 357). La religión subjetiva nunca coincide con ella y en este sentido Kant, o Klopstock, y *El Contrato Social*, o Herder, nunca se encuentran, sino se suceden incoherentemente como modelo de solución. ¡Hegel propone simultáneamente dos soluciones opuestas para la sociedad dividida! Al tratar de expresar una solución Hegel sólo es capaz de repetir el desgarramiento, que se repite en todas las indecisiones del fragmento tubingués. Su mirada se dirige unas veces con nostalgia hacia Grecia, cuando no rehabilita el cristianismo medieval, que en realidad se le opone; otras veces recurre a una composición más o menos abstracta, ilustrada o leibniziana, de razón y sensibilidad. [36] Más aún, la sensibili-

---

vada no tiene siempre ese sentido, sino que también puede significar la rligión objetiva como sistema de moral personal. Evidentemente, la moral, tanto en sentido lessingiano como kantiano, es subjetiva y por tanto constituye la religión privada; pero el sistema de moral es una especulación que se ha separado de la interioridad y corresponde, al igual que la teología, a la religión objetiva (cfr. Nohl 6/l. 28 s.); y precisamente la equiparación implícita —bien kantiana, pero también garveana— de religión y moral es lo que hace que el sistema de moral sea «objetivo» y corresponda a la religión privada, mientras que la teología, que es también «objetiva», forma parte nuclear de la religión pública cristiana. Por otra parte, la moral cristiana, una vez objetivada, pertenece también a la religión pública. La religión privada tiende así a ser presentada como la forma individual de internalización de una religión objetiva alienante o, lo que es lo mismo, de una religión del pueblo falsa: el cristianismo moderno. La religión objetiva equivale a una religión del pueblo falsa, desgarrada, bajo cuyas condiciones sociales se realiza la religión privada que, sólo si es vivida en una forma lograda, de acuerdo con los ideales del espíritu, es realmente subjetiva. Esquemáticamente:

a) La religión subjetiva se contrapone a la religión objetiva y a la religión del pueblo. En todo caso coincide con la religión de la razón, puede coincidir con la religión privada.

b) La religión objetiva se contrapone a la religión subjetiva y a la verdadera religión del pueblo; puede equivaler tanto a una religión privada como a una religión del pueblo falsas.

c) La religión privada se contrapone siempre a la religión del pueblo; puede ser subjetiva y objetiva.

d) La religión de un pueblo se contrapone a la religión subjetiva y a la religión privada; como verdadera o lograda se opone también a la religión objetiva; como falsa o desgarrada coincide con ella.

[36] Para comprender la relación que guardan en el fragmento tubingués razón y sensibilidad no basta con referirse a Herder, Kant y Lessing, sino

dad es degradada como propia de la plebe, no del sabio ilustrado, que la ha superado; pero a su vez también éste la desea y la reclama expresamente.

La antinomia ya presente en el *Sobre la religión* se agudiza, la solución es imposible. Y, sin embargo, en el fondo Hegel está seguro de poseerla. La interioridad burguesa se siente inmediatamente identificada con los intereses de toda la humanidad, se considera su representante pese a estar por encima de ella, y esto explica tanto que se haga portavoz revolucionario del pueblo (*Intriga y Amor*) como su independencia, perceptible en el Schiller posterior, de este resonador político. Tan superficial es hablar de resignación posterior en Schiller como en Hegel.

La autocrítica burguesa

La incoherencia de esta actitud va a poner en marcha todo el mecanismo especulativo hegeliano. Hegel no va a ser la apoteosis del Estado prusiano, pero sí de la burguesía,

---

que es preciso recurrir también a la 'dissertatio' con que Hegel y Hölderlin alcanzaron en 1790 el grado de magister en filosofía. Rosenkranz (35-38) ha dado un fiel resumen de este escrito, notando finamente algunos aspectos que parecen haber dejado más huella en el estudiante Hegel. En cambio, ha cometido toda clase de errores, entre otros el de atribuirle contenido kantiano, creer que fue escrita por Hegel e ignorar que sólo la primera parte fue defendida por él. La disertación se titula *De limite officiorum humanorum sepposita animorum inmortalitate.* Sectio prior, Tubinga, 1790. Su autor, August Friedrich Bök, era un leibniziano ilustrado, en cuyas 'dissertationes', que compuso como ejercicio de examen para sus discípulos, encontramos no sólo a los grandes nombres del Racionalismo, sino también a Saint Pierre, Forster, Newton, Ferguson, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Helvetius, Home, Feder, Mendelssohn, etc. A Kant le estimaba ya en su fase precrítica como «uno de nuestros mejores escritores» y le siguió citando siempre con elogio. Por otra parte le apartaba de él lo que a otros ilustrados: la ruptura producida por la concentración del hombre y su conducta moral a la razón en detrimento de la sensibilidad crítica a la que sin duda Hegel fue receptivo. La disertación que defendió Hegel era leibniziana y huellas directas de ella parecen traslucir en Nohl 4/l. 21-28 (p. 6 de la disertación, Sectio prior; cfr. el resto del párrafo en Nohl así como Nohl 17/l. 36 - 18 y en la disertación, Sectio posterior, p. 9; Nohl 17/l. 36 - 18/18 corresponde a la continuación del párrafo de Bök, Sectio prior, p. 6 s. y 9. Otras coincidencias con Bök son literariamente menos firmes, pero indican al menos afinidades (v. gr. Nohl 5/l. 13 ss.; Sectio prior, 25-28, cfr. Sectio posterior, 12. Nohl 20/l. 9-19; Sectio prior, 5 s., 26 s., etc.).

equipando la subjetividad burguesa y su dinamismo transformador del mundo con los atributos del pasado teológico y metafísico. El aspecto restaurador de esta culminación ¿no es el fascinosum para una burguesía incapaz ya de ver en el progreso más que un factor de estabilidad? En todo caso esos atributos significan, además, la promesa de un desarrollo infinito y feliz protagonizado por la burguesía.

El motor de la filosofía hegeliana es la conciencia ilustrada de que la burguesía va a triunfar irresistiblemente. Su ilusión es considerarle *el* sujeto de la historia, es la inconsciencia de concebir a su imagen y semejanza los poderosos mecanismos colectivos a que también ella se halla sometida, es olvidar el mal, el instinto de muerte, que también ella es (Kant lo tuvo en cuenta, aunque en forma muy estilizada). El triunfo de la burguesía se realizará, sin embargo, en parte como lo han intuido los intelectuales de su fase ascedente. Estos predican contra la tiranía el camino interior de la revolución. Más que la violenta Revolución francesa —pronto «degenerada» en el Terror—, una rebelión de las bellas almas, que cristalizará en frutos políticos (Nohl 27/l. 24) cuando haya llegado a penetrar la sociedad. Al dominio de los privilegiados irracionalmente por nacimiento y poder se substituirá el dominio bienhechor, racional, de las «bellas almas», la incorporación a un *orden* espontáneo de la libertad, el sentimiento de la propia personalidad; a la inactividad —o mejor, improductividad— aristocrática, la acción —en los menos cercanos a la «luz», el trabajo manual.[37] La música, que había servido impersonalmente a las diversiones palaciegas y al culto, se convierte en la nueva liturgia de la sociedad burguesa; el concierto, el teatro, en el arma propagandística que demuestra la igualdad de todos los que son capaces (pronto a las claras como en la kalokagazía griega: económica y socialmente capaces) de una bella alma. El Estado, que conserva en Alemania su estructura, es inundado lentamente por los únicos solventes

[37] La valoración posterior por Hegel del trabajo no debe hacer olvidar que Hegel pertenecía al ambiente del clasicismo alemán. El trabajo lleva en éste nombres generales y subjetivos que denotan la ubicación social de esta reflexión: energía, actividad, autoactividad; así Herder y Goethe. En este sentido se considerará la burguesía la clase productiva por excelencia.

y eficaces, que ya no son sólo los antiguos dueños de las tierras.

Y, sin embargo, a pesar de la incoherencia del ímpetu emancipador ilustrado, su sentido de la universalidad llega a apuntar en Lessing y Kant, y no sólo en ellos, por encima de los límites de su abstracción, que son los de la conciencia y los intereses burgueses. En Hegel esta hondura va a dejar más huella que en el Sturm und Drang, a pesar de que ya al criticar a Lessing se le ve olvidar lo que le debe. En el prerromanticismo la religión del pueblo, la libertad, la armonía y espontaneidad aún están con su intención de una totalidad racional y universal acerca de la Ilustración. Tan cerca, que hay que esforzarse por comprender cómo Hegel ha podido adoptar enseguida una postura tan polémica frente a la madre de la Revolución. Pero es que la proposición de los griegos como nueva totalidad representa precisamente una fase constructiva frente al talante polémico de la Ilustración, a su incapacidad de dar más que esbozos abstractos de solución y de satisfacer el desarrollo creciente de la subjetividad burguesa. El mismo interés político de la Ilustración es rechazado en cuanto «abstracto», pero admitido en cuanto la nueva totalidad, aunque centrada alrededor de la vivencia, es concebida como un hecho público, político y políticamente renovador. Y aquí volvemos a la tensión inmanente —ya notada por Rosenkranz (39)—, a la solución que Hegel busca en Tubinga: la tensión entre ideal y realidad es la conciencia de sí de una nueva aristocracia democrática, de una sociedad dividida en sí y con los ideales que proclama. La buena conciencia ilustrada puede aparecer entonces como una ingenuidad y, vista desde 1793, como mala fe. Ahí empalmará la crítica restauradora para tratar de borrar lo que hubo en la Ilustración de emancipador. Sólo que el retroceso restaurador más allá de la Ilustración no es posible sin inconsecuencia, pues supondría la resurrección más o menos total del antiguo régimen junto con su estructura social y con ello una debilitación decisiva del dinamismo productivo burgués. La moderna burguesía europea ha abandonado estas formas violentas, y por tanto estrechas y arriesgadas, de *legitimación*. La violencia abierta le es más funcional en otras partes.

El sentimiento del desgarramiento social, que la Ilustración creyó poder llegar a dominar, se revela más fuerte que ella, que la Revolución, y se instala con la fuerza de una realidad histórica omnipotente. Hegel le opone el ideal de una nueva religión del pueblo: solución espiritual, desgarrada, a pesar de que en principio —repetición del desgarramiento— es afirmado con carácter político. El fragmento tubingués termina con un «¡Ay!» melancólico y retrospectivo (Nohl 28 s.). Los nuevos señores van a instalarse sobre ese ¡Ay! e incluso a cultivarlo en su interior. Hegel es uno de los primeros rebeldes de la subjetividad contra el orden que le es correlativo a ésta. Si no es aún una conciencia desgraciada (*Phänomenologie* 158; *Fenomenología* 128), si su lucha consigo mismo no le es consciente, ello se debe a que el nuevo orden todavía es un programa y la subjetividad tiene por delante una eficacia histórica aún por explorar: su dialéctica interna dispone de un ámbito temporal de desarrollo.

VI

LA ESTELA DE LA REVOLUCION

«Homero había cautivado antaño tan por completo mi corazón; también de él y de sus dioses había apostatado.»

(Hölderlin III, 199)

1. ¿Pasado o presente?

Indecisión

Si los años de estudio fueron decisivos para Hegel, no fue porque en ellos hubiera esbozado un programa o aprendido elementos fundamentales para su filosofía posterior, sino sobre todo porque le dieron el suelo en el que se desarrolló su problemática. Hegel ha sido formado a lo griego, aristocrático, como un hombre libre y por encima del mundo del trabajo, tanto en el sentido de superioridad social como de que está a su alcance ilimitado, de que no puede ofrecer una resistencia insuperable a un espíritu desarrollado, cuánto menos al arrollador espíritu burgués. El Logos del concepto es el distintivo también de esta nueva clase superior; él representa a la vez su emancipación y la inhumanidad de ésta. De ahí también la cacofonía que se hace sentir en la misma interioridad burguesa, irreconciliable con la realidad.

Pero la seca y contraída violencia perceptible en el Hegel bernés, y percibida por sus amigos, procede además de una circunstancia inmediata. Hegel sale de la indeterminada libertad del estudiante, tan propicia al entusiasmo pese a la rigidez —bastante exterior— del convictorio tubingués. Ahora, en cambio, aterriza con su energía, su consciencia de sí, su rebeldía en la posición dependiente de preceptor en una familia patricia de Berna (1793-1796). Esta situación corriente del intelectual burgués explica también algo de sus actitudes contradictorias y aun revolucionarias tan per-

ceptibles desde Rousseau, por citar un ejemplo que hemos visto, hasta nuestros días.

Hegel mismo ha recordado plásticamente la suerte del intelectual burgués en un comentario de la *Estética* sobre la biografía del gran poeta revolucionario Klopstock:

«Un rasgo de Klopstock que le honra es el de haber vuelto a sentir, el primero en su tiempo, la libre dignidad del bardo. Al expresarla y comportarse consecuentemente con ello, arrancó al poeta tanto de su situación de poeta cortesano —o de quien fuere— como de una frivolidad ociosa y vacía, en las que un hombre sólo puede destruirse. Con todo, lo que ocurrió fue que precisamente en él descubrió el editor *su* poeta. El editor de Klospstock en Halle le pagaba la Mesíada me parece que a uno o dos táleros la hoja. Pero además mandó que le hiciesen un traje con el que le paseaba en sociedad, haciendo notar *quién* se lo había comprado.» [1]

Fin de una explotación, comienzo de otra que afecta ahora al intelectual burgués no exteriormente, con el capricho de un amo, sino interiormente como vendedor de sí mismo. No es éste aún el caso de Hegel en Berna; lo que se le pide le es bastante exterior. Simplemente que sólo puede ser él mismo en privado. Son años poco felices, introvertido y solitario, en que aprende desde el interior las mañas aristocráticas de una falsa democracia y traduce el panfleto de Cart sobre la oligarquía bernesa. La llama de Tubinga va a irse convirtiendo en Berna en una brasa más sólida y lenta; pero el fuego del entusiasmo no se apaga. Las contradicciones y tensiones que el entusiasmo de Tubinga había dejado en suspenso constituyen el eje por el que se mueve el esfuerzo reflexivo en los años de Berna. La contradicción entre la fruición de la totalidad contemplativa accesible en la bella interioridad y la incorporación de los logros de la reflexión, son los dos polos que el pensamiento de Hegel trata de abarcar a la vez, sin llegar a un acuerdo satisfactorio entre ellos:

«La piedad —que, o bien trae dones y sacrificios a los templos de la divinidad o alivia su corazón en reparación, peni-

[1] *Ästhetik*. Ed. F. Bassenge. ³Berlin, Weimar, 1976. II, 487 s. El definitivo juicio político y poético sobre Klopstock —muy positivo— lo ha dado Hegel en la misma obra pocas páginas después (510 ss.) dentro de nuestro contexto: la problemática de la nueva fantasía de un pueblo.

tencia, ayuno y prolongada y vehemente oración, o se deja inundar por piadosos sentimientos del amor, por impresiones místicas— es incompatible con la razón, que exige actuar por el deber.» (Nohl 37)

La razón subjetiva, el sistema religioso de las clases elevadas, de un Lessing, Kant o Garve, es incompatible en su sublimidad y madurez racional con la religión espontánea y entrañable del sentimiento. Hegel tiende a afirmar el mundo moderno en su madurez, que, como ya había explanado Garve, trae consigo la pérdida de valores originarios en sí deseables. Pero la nostalgia de ese mundo sigue tan fuerte como lo era en Tubinga:

«Con los progresos de la razón se van perdiendo constantemente muchos sentimientos, se debilitan muchas asociaciones de la fantasía antaño conmovedoras, que llamamos sencillez de costumbres, cuya pintura nos agrada, nos conmueve, y cuya pérdida lamentamos a menudo no sin razón.» (*Ibidem*)

Hegel repite literalmente un tema del *Sobre la Religión* que ya nos ha ocupado antes más detenidamente: como añade en una nota,

«el 'lucus' se convierte en un montón de leña y el templo en una masa de piedra como cualquier otra». (Nohl 37)

A este tema corresponde en el *Sobre algunas diferencias* el de la prosaización del lenguaje, convertido en moneda abstracta e insensible a su sentido creador (*Dok* 49 s.). El lenguaje divino y universal de Homero se ha perdido, para ser substituido por el utilitarismo moderno. La metáfora del lenguaje convertido en dinero, recibida del *Nathan* y de Garve, señala en la Aufklärung tardía la conciencia difusa de las raíces económicas del desgarramiento. El esbozo de una teoría del dinero en la *Realphilosophie* de Jena prolonga conscientemente esa metáfora, en términos que suenan ya al joven Marx e indican las raíces culturales de que vive y se despega a la vez *El Capital.*

El tema de la fantasía oriental, típico de la discusión de Stuttgart sobre el sistema poético de Klopstock, va a cobrar

en este contexto un carácter más definido y preciso. Los orientales, como hombres prácticos, objetivos, señores o esclavos, pero no simplemente libres, sólo tienen parcialmente consciencia de sí mismos y únicamente son capaces de *representarse* la naturaleza infinita en la forma de una totalidad abstracta; de ahí su tendencia a la ornamentación exuberante, fastuosa, el adorno personal extrínseco a la figura humana y al libre juego de su expresión. En vez del amor, cuya riqueza y ornato son sus sentimientos, es el oro y sus formas lo que tiene que dar al hombre un brillo prestado; pero es evidente que lo más a que pueden llegar las joyas es a imitar artificiosamente las flores reales, el calor, la vida internos, inasequibles a su simbolismo. «La misma naturaleza había sido expulsada de la naturaleza y no era a sus propios ojos sino algo bajo y sojuzgado.» [2]

A través de estas afirmaciones se ve cómo *El Espíritu del Cristianismo* va a insistir y prolongar el tema del *Sobre algunas diferencias*. Lo mismo que a los orientales, la naturaleza, la vida, el amor se nos han desdivinizado y convertido en algo vulgar y sucio, con lo que una «bella alma» no puede sino mancillarse.

Este Oriente de que habla Hegel es el semita, calculador, anal. Su opuesto es la solidaridad sentida, bella, desinteresada: el amor. El paradigma de esta antítesis será Jesús, desde Frankfurt visto como el gran aislado por querer ser solidario en un mundo egoísta y vil. Así interpretará Hegel la tragedia de Jesús, así se interpretaron a sí mismos los grandes e insoportables filántropos Rousseau y Beethoven (como ha dicho Brecht, «nosotros, que quisimos la amistad, no fuimos siempre amables»).

[2] Ros 517: HEJ 166 (cfr. Ros 515-518). El juicio de Hegel sobre la fantasía oriental carece, desde luego, de la necesaria diferenciación histórica. También a los griegos les fascinaba el brillo de las joyas (cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. J. D. López Bonillo. Barcelona: Ariel 1973, 312). No se trata sólo del carácter incipiente de las ciencias antropológicas en tiempo de Hegel; también formalmente la abstracción de los conceptos se satisfacía aún con *una* determinación concreta, la que fuese. Hegel caracteriza la fantasía oriental a partir de una idea; hoy el detalle antropológico hace difícil caracterizaciones globales e impone incluso la polivalencia de fenómenos aparentemente homogéneos. Toda la caracterización del Oriente por Hegel indica el interés creciente por lo histórico y distinto, el aflojamiento del etnocentrismo y el conceptualismo, pero sólo tendencialmente.

El otro Oriente, ante el que Hegel pasa sin verlo, es el del Gautama Buda, el hombre que predicó la erradicación del amor y la liberación frente al mundo. También esta era una existencia personal y mística, rebelde, crítica, por encima de las diferencias sociales. Pero había cortado el nudo de la dialéctica ante un mundo —social y natural— cuya fuerza se mostraba inabordable. (Otra salida: Confucio, plegándose a la reglamentación del amor.) En cambio Hegel, arrastrado por la teodicea burguesa, se enfrenta tenazmente con el hecho inaceptable de que la naturaleza, la vida, se nos haya desdivinizado y engrisecido. En Stuttgart la antinomia entre la razón emancipada y la contemplación intuitiva era aún inconsciente; la reflexión hace ahora explícita la herida íntima de la modernidad. Pero Hegel se niega a renunciar a nada. El mismo esquema con el que el *Sobre la religión* concebía la historia, como un proceso de la superstición a la razón ilustrada, se mantiene, la razón kantiana es una adquisición moderna, fundamental para Hegel ya desde Tubinga; y como tal es valorada a pesar de que se opone a la totalidad, a la bella fantasía (Nohl 37/l. 23). Tanto la herencia realista como la nueva sensibilidad, los dos pilares de la formación de Stuttgart, reclaman su derecho intransigentemente. La incongruencia entre ambos polos se ha hecho cada vez más violenta de Stuttgart a Berna, a medida que iban adquiriendo con el paso de esos años un desarrollo y diferenciación crecientes. [3]

[3] Nohl 36 s. repite el motivo y vocabulario iniciales del *Sobre la religión* con el mismo sentido racionalista de 1787 (cfr. *Dok* 43 s.); es el tema de la infancia de la humanidad como una fase bárbara, incapaz de hacerse sino una divinidad antropomorfa y sociomorfa. Pero las observaciones críticas de Stuttgart quedan debilitadas y la añoranza por la fantasía (Nohl 36/penúltima línea, 37/l. 5, /l. 12, /l. 29) perdida, que ya se abría paso en el *Sobre algunas diferencias*, va llena de pasión; reaparece también la idea de que nos hemos desarraigado de nuestra tradición y el sistema antiguo (cfr. *Dok* 49/l. 10: «System») es eliminado «entre violentas convulsiones» (Nohl 37). La sustitución del objetivo análisis de *Dok* 47 s. por estas «violentas convulsiones» es el reflejo no sólo de la revolución francesa, sino de la situación del Sturm und Drang en el interior de Hegel; «la mayor degeneración» del pueblo y «los progresos de la razón», sobre todo entre las clases superiores, reproducen también el diagnóstico de Stuttgart, pero sin su tranquilidad. La indecisión desgarrada de Hegel es demasiado evidente (Nohl 37).

Decisión por el presente

No es de extrañar que se esfume el aire humanista —más bien escolar, irreal, permeado de racionalismo a la berlinesa— que coloreaba de teoría literaria el *Sobre algunas diferencias*. Sólo queda de él la orientación de fondo ética y antimaterialista. El mismo entusiasmo por el modelo de los antiguos parece darse cuenta ahora con Garve de que realmente no tiene sentido tratar de escapar a la situación moderna, sino sólo el trabajo paciente y decidido; más aún, el entusiasmo revolucionario deja atrás la paciente ética garveana y se identifica totalmente con el próximo futuro de la libertad. La fantasía viva y popular, que era en Tubinga el postulado central de la religión de un pueblo, tiende a reducirse a la postulación abstracta de una razón no dominada por el entendimiento discursivo.[4] Hegel toma partido por Kant, aunque no ortodoxamente, y la política determina a ojos vistas sus categorías. El Estado debe realizar la mediación entre la religión subjetiva privilegiada y la religión universal del pueblo (Nohl 49), no sin debilitación de las formulaciones que exigen la incorporación en ésta de la fantasía. La acentuación del carácter político de la religión del pueblo implica también moralización de su concepto: «el republicano libre» es la subjetividad privilegiada de un pueblo altivo, no de un individuo nostálgico —«el interés por lo individual desaparece» (Nohl 71: HEJ 40)—; pero tampoco ya tanto la de un pueblo infantilmente feliz en una aurora de fantasía e inocencia. Nunca ha estado Hegel más cerca de Robespierre, y aquí parece hallarse la raíz principal de su kantianización en Berna. Grecia se va impregnando de modernidad burguesa.

[4] Hans Otto Rebstock, *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Fruhschriften* (München, 1971), 225, ha analizado esta inflexión en la evolución de Hegel. Hay que tener en cuenta además que la postulación de una razón jugosa y humanizada era en esa forma propia de la Aufklärung. Fritz Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner* (2 ts. Bern, München, 1910) I, 389, vio por eso ahí un posible influjo de Wieland sobre Hegel; aún más cercano me parece en este punto una vez más el mismo Herder.

Pero los pocos kilómetros que separan Berna del lago rousseauniano de Bienne no deben hacernos creer en la completa asimilación de Hegel por *El Contrato Social*. También el profesor de Berlín dirá años después: «La idea que el hombre se hace de Dios corresponde a la que tiene de sí mismo, de su libertad.» (*Sämtl. W.* XV, 95) Una idea bien ilustrada (cfr. *Dok* 43 s.); pero ya desde Tubinga contaminada místicamente. Si la política es para la Aufklärung una cuestión ética y por tanto teologal —como ya hemos visto en la religiosidad de Garve—, el tiempo de la Revolución y el Sturm und Drang la carga aún más de mística subjetiva. A las «quimeras» que pueblan la imaginación del pueblo esclavizado (cfr. *Dok* 47 s.) les está sucediendo ahora un hombre nuevo, cuya misma idea abstracta viene cargada de una belleza nueva (Nohl 71: HEJ 40). La tarea es transformar la moral en totalidad divina, en «pleroma», según empieza a decir Hegel.[5]

La vuelta a Grecia

Como dice por entonces *La juventud de Hyperion* (Hölderlin III, 199-205), éste había comenzado por tratar de imponer a la naturaleza su voluntad ética, rebelde; pero, si así había alcanzado la libertad, la conciencia de sí mismo, en cambio se había hecho incapaz de amor y de comunión con la naturaleza. Esta es también en sí divina y en la espontaneidad del corazón se encierra lo Supremo:

«Si a tu deber le acompaña un corazón fogoso, ¡no desprecies al vigoroso compañero! Si a lo espiritual en ti la fantasía le crea un signo y áureas nubes envuelven el éter

[5] Este término, típico de la época de Frankfurt, en que la sensibilidad de Hegel alcanza su máxima profundidad y fuerza, es definido por primera vez en Nohl 363: HEJ 44, por más que la «plenitud» a que se refiere Hegel en Berna y el Espíritu que la totaliza presenten, lo mismo que la «intuición» (Nohl 146 s.: HEJ 426), un sentido más bien ético-kantiano, que separa excesivamente «espíritu y corazón» (Nohl 220: HEJ 149) en el mismo acto de unirlos: la distancia entre ellos es excesivamente racionalista e incapaz aún de iniciar una mediación dialéctica. En el mismo esbozo, al tratar de la realización de una fantasía nacional y política, alaba Hegel el intento de Klopstock por convertir «la religión en cosa de la fantasía» (Nohl 364: HEJ 45).

del reino de los pensamientos, ¡no derribes las amables figuras! Si sale a tu encuentro como belleza lo que llevas en ti como verdad, recíbelo agradecido, porque necesitas la ayuda de la naturaleza. Con todo, ¡mantén libre tu espíritu! ¡Nunca te pierdas a ti mismo...! ¡Lo perfecto debe ['soll'] de hacerse! ¡Debe...! El carro de bronce del destino arroja al suelo a quien no domina intrépido sus corceles.»

La inestabilidad de este kantianismo, que quiere recuperar a Homero, es evidente, incluso en la violencia ocasional de su rigorismo (Hölderlin IV/1, 212; Nohl 37). En la estela de la Revolución el rigor kantiano, la idea del sujeto indoblegablemente autónomo, de la rectitud republicana, seducen no sólo a Hegel, sino a su amigo poeta. Pero el «fracaso» de la Revolución francesa, junto con la lejanía del punto de arranque tubingués y la prolongación inmanente de la tercera Crítica por Schiller, hacen que, tras *La vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana,* los Suplementos a *La positividad* vuelvan a acentuar la espontaneidad patológica, si bien ahora tratando de conservar al máximo el pensamiento reflexivo. Este cambio no parece haber significado para Hegel una discontinuidad. El nuevo evangelio de la naturaleza, de la espontaneidad, dice el joven Hyperion, «le es tan extraño a mi forma anterior de pensar, y sin embargo me parece tan natural como si hubiese sido hasta ahora mi único pensamiento». En efecto, el trasfondo estético y religioso del kantianismo republicano de Tubinga se mantiene y profundiza aquí su influjo. El nivel de estos suplementos muestra, por tanto, una mayor madurez. El mismo racionalismo ilustrado que reaparecía constantemente en Tubinga se encuentra ya bajo el influjo de la reflexión kantiana, más radical y con más intención sistemática.

De todos modos, a quien conozca al Hegel de Stuttgart desde la primera página le reaparecerán temas conocidos. El arraigo religioso y político que tenía la fantasía entre los Antiguos (cfr. *Dok* 48) es evocado en Nohl 214 (HEJ 143 s.) en parte casi con las mismas palabras del *Sobre algunas diferencias.* Como en el *Sobre la religión* (*Dok* 45) resuenan otra vez los temas del templo y el bosque sagrado (Nohl 214 s.; HEJ 144); pero esta vez representan la religión del pueblo y no sólo la fantasía o superstición de los anti-

guos. El desarraigo de la moderna fantasía, la carencia tout court de fantasía religiosa y política —dos adjetivos expresamente destacados ahora— es la causante de la superstición en el pueblo (Nohl 215 s.: HEJ 145). El intento fallido de Klopstock por crear una nueva fantasía es criticado ahora a fondo (Nohl 217: HEJ 146). Se puede decir que hasta Nohl 230 (HEJ 159) los suplementos son una prosecución a un nivel más maduro de la problemática del primer párrafo que se nos ha conservado del *Sobre algunas diferencias.*

2. Lo nuevo de Berna

Berna y Stuttgart

Si las correspondencias entre este fin de Berna y el final de Stuttgart son importantes para comprender el arranque inicial de la problemática hegeliana, tanto más importantes son aquí las diferencias. Las «necesidades» juegan ahora un cierto papel contra lo que el Humanismo había enseñado al joven Hegel, si bien son necesidades espirituales de «nuestra razón práctica de hoy en día»;[6] contemplativas, religiosas, metafísicas, superiores, las llamará la reelaboración frankfurtiana de *La Positividad.*[7] La problemática ilustrada de las «necesidades» resulta traspuesta a la subjetividad y cargada de dimensión contemplativa. La fantasía vuelve a ser, como en Tubinga, el pivote de una nación libre y divina. Fantasía y libertad son el nombre descriptivo de la nueva religión del pueblo —«la fantasía ama la libertad» (Nohl 217: HEJ 146)—; el problema de la nueva fantasía ha ganado en los años reflexivos y comprometidos con su presente histórico, que Hegel pasa en Berna, acento y concreción política y racional.

Distanciamiento frente a Lessing y Herder

El distanciamiento de Stuttgart se hace enorme; pero también Tubinga va quedando atrás. Las reservas frente al

[6] Nohl 220, 156, 159: HEJ 149, 78, 81.
[7] Nohl 146 s., 142 s.: HEJ 426, 420.

Nathan de Lessing (Nohl 218: HEJ 147, nota) podrían parecer aún las mismas de Tubinga. En realidad, la sensibilidad y el gusto de Hegel han derivado definitivamente hacia la «periferia» (cfr. *supra*, p. 147) de la Ilustración. La versión teórica y preceptista de la querelle resulta pedante y vana ante el ímpetu de la revolución política, de la revolución del corazón y de la revolución del pensamiento. Como dirá la *Historia de la Filosofía*,[8]

«Nicolai, Mendelssohn, Sulzer y compañía habían filosofado excelentemente también sobre el gusto y las bellas ciencias, pues los alemanes tenían que poder contar también con una bella literatura y arte. Sólo que con ello cayeron en la más profunda miseria estética. Lessing lo había llamado charla superficial. La verdad es que los poemas de Lessing apenas se hallaban menos hundidos en la última miseria que los de Gellert y Weise.»

También Herder comienza a quedar atrás, lo que resulta algo inesperado, ya que su contracrítica ilustrada forma el fondo de los Suplementos. Tengamos, sin embargo, en cuenta que en puntos esenciales Herder era un típico ilustrado. Su misma teoría de la fantasía era en parte abstracta y psicologizante, pretendía «juntar» entendimiento y sensibilidad, remediando con esta composición la sequedad de la literatura moderna. El contenido de este programa no era, si se quiere, abstracto; pero en todo caso lo era el método de su planteamiento; y era precisamente la relación entre razón y sensibilidad como dos entidades separadas e independientes lo que no satisfacía ya a Hegel, para quien la razón misma va tomando bajo el influjo de la filosofía de la reflexión la pretensión de representar la totalidad (v. gr., Nohl 146 s.: HEJ 426 s.) y las fronteras entre ambos elementos comienzan a insinuar una fluidez que tiende, aún no más, a la dialéctica. La rigidez racionalista de los esquemas conceptuales de Herder se manifiesta, no sin paradoja, en su misma fusión espinozista de la realidad en la contemplación divina. Así, las *Ideas* de Herder realizan ejemplarmente en forma contemplativa la fusión de razón y sentimiento, pasado y presente, individuo y totalidad —y este programa va a permanecer

[8] *Sämtl. W.* XIX, 530: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. III, 402 s.

ejemplar para Hegel—; pero Hegel acentúa más los diversos factores políticos y racionales como tales. Y esto es menos racionalista pese a la apariencia contraria. En efecto, Hegel ha asimilado de la filosofía de la reflexión —que Herder nunca pudo comprender— un sentido desarrollado para la tensión entre los diversos elementos que se integran en el Todo herderiano y para las dificultades críticas de esa integración, mientras que Herder, cuyo interés crítico se mantiene al nivel de los modelos ilustrados e incluso leibnizianos —como el mismo Hegel, aún en Tubinga—, tiende a una fusión inmediata.

Ciertamente tampoco Kant es preferido en todo a Herder. La fantasía conserva su lugar central, y además como fantasía de la acción y no meramente contemplativa. Precisamente en un tiempo para el que el «santo vínculo» de la fantasía se ha deshecho hace tiempo, la nueva mediación de la fantasía encierra un trasfondo político y místico de la mayor importancia para comprender a Hegel, y no sólo al joven Hegel, sino simplemente su misma filosofía. Aunque el Herder que comenta la antigua mitología humanista y literariamente [9] ya no le interese, el que había escrito la *carta* 31 *sobre el estudio de la teología* [10] le sigue guiando en su impulso: «Dios tiene que ser *representado* [subrayado J. M. R.] a los hombres como presente, como cooperando en su vida.» Tal «representación» de la divinidad es lo buscado por la mediación de una fantasía «que ama la libertad» y en la que se condensa toda la fuerza del sentimiento.

Al desgarramiento, reflexividad unilateral, opresión del momento histórico corresponden como ideal la reconciliación, espontaneidad, libertad. La mediación entre ambos debe corresponder a una fantasía a la vez teologal y política, tan espontánea como capaz de crear un nuevo sistema (en el sentido de *Dok* 49). Este sistema representativo no pretende ser una norma, sino una estructura productiva. La recuperación de tal fantasía es la tarea que se sigue planteando

[9] Así por entonces en el *Iduna*. Cfr. la irónica alusión a Herder en una carta de Hölderlin: *Briefe* I, 19: HEJ 57.

[10] Hegel parece haber leído esta obra ya en Tubinga. En el catálogo de la subasta de los libros de Hegel tras su muerte aparecen estas *Cartas* bajo los números 305-307 en la segunda edición de 1790. Cfr. espcmte. Herder X, 335 s.

Hegel. No se puede considerar como nuestra verdadera universalidad la del Derecho, que garantiza meramente los egoísmos individuales, sino una solidaridad creadora, activa y libre, en una palabra: divina (Nohl 223: HEJ 152). En el momento en que va a abandonar Berna para reunirse en Frankfurt con su amigo Hölderlin, a quien preocupa el mismo problema, escribe para él *Eleusis*.

3. Eleusis

El poema *Eleusis* recoge en forma definitiva la problemática hegeliana que hemos perseguido desde Stuttgart en formulaciones centradas en la subjetividad. En el fuego omnívoro de ésta se ha consumido ya el Humanismo de Stuttgart y la mesura ilustrada. Sin embargo, las evocaciones de la Roma republicana por Wieland y de los misterios eleusinos por Meiners muestran una vez más la pervivencia de topoi ilustrados en Hegel. El lema de los misterios para iniciados, es decir, de la ilustración de los pocos en un mundo retrógrado —tal es el sentido esotérico del santo y seña «Eleusis»—, había agrupado a Nicolai, Beethoven, Jacobi, Wieland y tantos otros. Hegel se encuentra aquí en un círculo de influencia, a la vez revolucionario y teológico, místico y político.

Según *Eleusis* el infinito extraña y asusta al pensamiento (Pascal), incapaz de abarcar la profundidad en que se pierde la intuición —una idea de Herder— (vv. 34 ss.). Pero el movimiento emancipador se halla íntimamente ligado al sentido místico de la subjetividad moderna (cfr. Nohl 367: HEJ 69); y aquí se halla la tarea de la nueva fantasía. Ella

> «acerca al sentido lo eterno,
> lo desposa con figura»,

cuando evoca

> «excelsos espíritus, sublimes sombras,
> de cuya frente irradia la plenitud».

Estos espíritus evocados por la fuerza creadora de la fantasía son la imagen entrañable de una Grecia que obsesiona a Hegel desde sus primeros estudios. Pero si la fantasía muestra en la retrospectiva su carácter auténticamente contemplativo, ello se debe a que es a la vez realmente activa, política, como lo exigiera el primer Discurso de Rousseau:

> «Avaros de tu honra, diosa, tus hijos
> no la exhibieron por calles y plazas, la guardaron
> en el íntimo santuario del pecho.
> Por eso no viviste en sus labios.
> Su vida te honró. En sus hechos perduras.»
>
> (vv. 92-96, cfr. vv. 66 s.)

Acción, praxis, vida. Lo que Hegel evoca no se halla en el pasado: es la nueva fantasía, la mitología viva de una nación nueva, liberada, capaz de sentir y obrar espontáneamente, en cuya vida se hace presente palpablemente la divinidad. La nueva humanidad no imita a los griegos, repite su milagro divino. El ideal de *Eleusis* es el de una nueva Revolución, total frente a la parcialidad francesa y por eso capaz de éxito. [11]

[11] Georg Lukács (*Goethe y su tiempo*. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1968, 220-224) ha insistido en el desgarramiento y la imposibilidad íntima que surcan el ideal de Hyperion. La violencia de su tesitura concordaría con fuertes rasgos plebeyos y pequeñoburgueses, que se extienden a la aversión de Hölderlin no sólo por el mundo feudal, sino también por el patriciado y la ramplonería de la burguesía establecida. De este modo Hölderlin es situado en la gran tradición plebeya, que fue el verdadero espinazo político de la burguesía revolucionaria desde el Renacimiento. En Hegel estos rasgos son menos acusados. La *Filosofía del Derecho* es incompatible con la sentencia del Empédocles de Hölderlin al rechazar la corona: «Estos ya no son tiempos de reyes.» Pero tampoco en Hegel puede ser descuidada esta componente; a ella también debe ser atribuido su partidismo por el príncipe contra el patriciado de Württemberg. La acomodación a las clases superiores del parvenu se halla trenzada en él con una violencia que corresponde más a su origen social. La evolución psicológica hacia la serenidad del parvenu establecido y estimado o la acomodación del genio equilibrado a la nación subnormal en que se socializó no deben hacer olvidar que este campo de fuerzas fue constitutivo desde un comienzo para las tensiones de la filosofía política de Hegel. No es simplemente que él hubiera sabido acomodarse resignadamente mientras que Hölderlin se habría mantenido inadaptado hasta la locura, sino que, como hemos visto, Hegel ha sido desde un principio más conservador y elitario a la vez que más realista: de ahí su capacidad de adaptación, pero también su mayor alcance en la comprensión de su tiempo. Fuerza y equilibrio de Hegel coinciden con su conservadurismo inicial y éste no debe ser buscado sólo en una evolución posterior.

Schelling se halla también muy cerca de este ideal. Según las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), «los sistemas filosóficos *reciben* realidad de una facultad no cognitiva sino *productiva, realizadora,* no del *saber,* sino del *obrar*» (I, 229). Una tal facultad, activa y capaz de conciliar la antinomia de actividad y pasividad, teoría y práctica, es la 'Einbildungskraft' (I, 256). Ciertamente, este término debe ser traducido mejor que por «fantasía», de la que hemos hablado en Hölderlin y Hegel, por «imaginación», siguiendo el directo hilo especulativo kantiano, que asigna a la imaginación un lugar mediador importante, pero delimitado. [12] Schelling es desde el convictorio de Tubinga quien más se ha concentrado en la continuación de los planteamientos teóricos de Kant. Cuando habla de acción, lo hace a un nivel menos inmediatamente político-poético-religioso, más desarrollado especulativa y sistemáticamente. Su lucha con la realidad es también violenta, pero soberana, brillante; desconoce las tensiones, los trágicos fracasos del *Hyperion* de Hölderlin. Su modelo no es Hyperion, sino Platón: las Ideas convertidas en vida y realidad, hechas experiencia por la libertad. [13] La primera parte conservada del *Systemprogramm* —del que vamos a ocuparnos enseguida— le corresponde mejor en su carácter filosóficamente programático; el final, en cambio, habla más bien el lenguaje de sus amigos, aún en contacto con la problemática ilustrada de la nación dividida. Este contacto perdido será característico para la evolución de Schelling. Por de pronto la fascinación especulativa le hace olvidar la miseria de su lenguaje, *tan consciente* en *Lessing y Garve.* Según *Eleusis,* en cambio, la conversa-

[12] Schiller, en las *Cartas sobre la educación estética del hombre,* le había dado el nombre menos activo de «belleza»; el *Systemfragment* hablará su lenguaje en este punto. En cambio, en Hölderlin designa la misma divinidad.

[13] I, 265. Schelling (I, 166) ha citado como «su» Kant el del § 76 de la *Crítica del Juicio,* que comenta teóricamente el tema de la teleología. Esto indica lo profundo que es «en el fondo» su acuerdo con sus amigos, según hemos visto *supra,* p. 183. Cfr. también *F. W. J. Schellings Briefe und Dokumente,* tomo I (1775-1809). Ed. H. Fuhrmans. Bonn, 1962, p. 61. Por otra parte, en Frankfurt Hegel insistirá bajo el influjo kantiano en la 'Einbildungskraft', no en la 'Phantasie', si bien ésta habrá desteñido encima de aquélla (v. gr. Nohl 376: HEJ 241). También Platón tendrá entonces un papel importante en la modulación de su temática filosófica (cfr. v. gr. Nohl 378: HEJ 243; Hegel IV, 65).

ción de todos los hombres, también de «los mejores», es «hueca baratija de palabras», traidora a lo que «han visto, oído, sentido en una noche santa».

> «Aunque hable la lengua de los ángeles, siente qué pobre es [la palabra;
> le horroriza pensar lo santo tan pequeño,
> hablando hacerlo tan pequeño, que le parece pecar
> y en vida se cierra la boca.»
> (vv. 773-81)

Lo que este lenguaje teológico a la vez insinúa y bloquea va más allá de lo que Hegel ha podido nunca realizar. La «noche santa» de *Eleusis* volverá al comienzo de la *Realphilosophie* de Jena como «noche vacía», «que se descubre, cuando se mira a un hombre en los ojos, una noche que se hace *terrible;* a uno le cuelga delante la noche del mundo». Pero también esta segunda noche, como la muerte que aparece al final de la época de Frankfurt, se mantiene abarcada por la «vida» teológica, radicalmente erótica y gloriosa, que inspira la «noche santa» de *Eleusis.* Los ojos vacíos no son los de la falsa Helena, el espectro por el ansia del tiempo perdido, como en el *Agamenón* de Esquilo (v. 418). Y la «noche santa» de *Eleusis* es la gloria de una fantasía liberada por la obscuridad: los ojos vacíos del vidente Homero. El progreso capitalista sobre el trasfondo humanista y religioso tradicionales inspira *en medio de su tragedia* el intento de una reconstrucción heroica, tan total como gloriosa, de la realidad. [14] Aquí se halla a la vez el terrible rasgo opresivo del concepto hegeliano y la riqueza de su contenido. La (inter)acción en que culmina *Eleusis* llama a Marx y a Lacan.

[14] Esta totalidad redimida no será la entrañable totalidad pasiva de la contemplación. Para caracterizar la especulación hegeliana no basta con subrayar su aspecto de abarcarlo todo, de *absoluto.* Más fundamental aún es insistir en que la subjetividad burguesa afirma enérgicamente la falta absoluta de barreras ante la fuerza de penetración y transformación que siente en sí y que *por una parte tiende* a identificar consigo misma. El Espíritu no es sólo substancia, sino (más aún) sujeto (*Phänomenologie* 19: *Fenomenología* 15).

VII

PLEROMA

«¿Pero dónde está ése
capaz de conjurar el Espíritu vivo?»
(Hölderlin IV, 141)

1. La mitología de la razón

Eleusis es la obertura de una época magnífica para Hegel. Amistades íntimas, viejas y nuevas, apasionadas discusiones, un ambiente de cenáculo en una gran ciudad; es la vuelta de los años de soledad, la recreación del ambiente electrizado de Tubinga al que Hegel aporta ahora una mayor madurez.

Hay un texto de esta época que recapitula como ningún otro la evolución que desemboca en *Eleusis* y alcanza enseguida en Frankfurt su punto culminante de entusiasmo y vitalidad. Se trata de un corto manuscrito, aparecido de repente a primeros de siglo en el mercado de autógrafos y atribuido con la autoridad de su primer editor —Franz Rosenzweig— a Schelling; ésta ha sido la atribución que prevaleció, a pesar de algunos intentos de ponerlo bajo el nombre de Hölderlin o de algún desconocido. Ciertamente el manuscrito es de la mano de Hegel. La razón fundamental para no atribuirle este esbozo es, por tanto, de crítica interna: Hegel no podía pensar así.

Si se tiene en cuenta lo llena aún de leyendas que está tanto la figura de Hegel como la de Schelling, no resultará de extrañar que «lo que Hegel podía pensar» no haya sido determinado hasta ahora muy científicamente, y que un estudio más detallado de los escritos de juventud de ambos haya vuelto a levantar la discusión.[1] Prescindamos de si se

[1] Tal ha sido el mérito de Otto Pöggeler en su ponencia del congreso hegeliano de Urbino (1965), publicada bajo el título *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus* en los Hegel-

podrá llegar a demostrar absolutamente la paternidad hegeliana de este escrito. Aun si el manuscrito es de la mano de Hegel, desconocemos todo lo referente a la formación de ese texto. Pero al menos una cosa tenía que ir haciéndose clara: que las ideas del *Systemprogramm* no son ajenas al mundo de ideas del joven Hegel hacia el 1796/97, cuando se instala en Frankfurt.

Los últimos párrafos del *Systemprogramm* se hallan llenos de la exigencia de una «religión de los sentidos»; pero ahora, al contrario de Tubinga, decididamente para todos, también para los «sabios»; nada de una religión elitaria para los pocos por encima de la superstición universal. La «nueva mitología» corresponde, como ya se insinúa en el *Sobre algunas diferencias*, a la nueva religión —ahora inequívocamente de un pueblo y no del pueblo en el sentido de plebe—, a una «mitología de la razón», que supera así la distancia entre razón y sensibilidad, clases superiores e inferiores.

> «Ilustrados y por ilustrar tienen que estrecharse al fin la mano, la mitología tiene que hacerse filosófica y el pueblo racional, así como la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces habrá unidad eterna entre nosotros.[2] Nunca más la mirada despectiva, nunca más el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo para entonces podemos esperar en una formación *igual* de *todas* las fuerzas, tanto dentro de cada uno como entre todos los individuos. Ninguna fuerza será ya oprimida. Libertad universal e igualdad de los espíritus dominarán entonces.»

Studien, Beiheft 4 (1969), 17-32. Vid. Rüdiger Bübner (ed.), Hegel-Tage Villigst, 1969. *Das älteste Systemprogramm.* Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (= Beiheft 9 de los Hegel-Studien). Bonn, 1973. Cito el *Systemprogramm* según la edición por el Hegel-Archiv en el apéndice de este tomo colectivo, pp. 261-265.

Mi interpretación de la época de Frankfurt —y del anterior poema *Eleusis*— no coincide con la de Hannelore Hegel, *Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel.* Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie. Frankfurt/M, 1971. Cfr. la crítica de Otto Pöggeler en *Sinclair-Hölderlin-Hegel.* Ein Brief von Karl Rosenkranz an Christoph Th. Schwab, en Hegel-Studien 8 (1793), 9-54.

[2] Cfr. en este sentido la alusión a «la paz eterna» de Kant, en *Dok* 220/1. 5.

Este nuevo «espíritu» realizará la obra que Klopstock no pudo ni comenzar:

> «ya no hay filosofía ni historia; sólo la poesía sobrevivirá a todas las otras ciencias y artes».[3]

Por otra parte se trata de una tarea intelectual, aunque no en la forma descarnada del concepto abstracto: por eso en el centro del nuevo programa político se nos habla, esta vez con un acento poco ginebrino, de «libertad absoluta para todos los espíritus que llevan en sí el mundo *intelectual*» [subrayado J. M. R.] de «*belleza*... en el sublime sentido platónico», de «ideas». El nuevo mundo humano será el de estas personalidades, auténticos «espíritus», que «no necesitan buscar *fuera de sí* ni Dios ni la inmortalidad». Por primera vez aflora con claridad la conciencia de plantear la «mitologización», en ese sentido, de la filosofía kantiana. Y realmente el Idealismo alemán se encuentra en ese programa a punto de nacer. La razón pide validez universal tanto por oposición a su relativa abstracción ilustrada como a su abstracción social que, como ve clara y explícitamente el *Systemprogramm*, le es correlativa. El planteamiento de Stuttgart llega a su respuesta categórica y decidida, que cree una nueva religión, política, espontánea:

> «Un espíritu superior venido del cielo tiene que fundar esta nueva religión entre nosotros; será la última y mayor obra de la Humanidad.»

El Estado es dejado atrás por esta religión, que lo desenmascara como convirtiendo a «hombres libres» en un «engranaje mecánico». A la luz de la emancipación el Estado no puede ser sino opresor y todavía en Jena Hegel valorará negativamente el Estado de Derecho. Ya la *Crítica del Juicio*[4] rechazaba un Estado sin alma, sin pueblo del que emanar legítimamente; pero ahora el calificativo kantiano de

[3] Al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* (prólogo de la primera edición) Hegel volverá quince años después sobre la misma idea del fin de la filosofía; pero esa vez no será la *fantasía* poética, sino el *trabajo* del concepto quien culmine la tarea de todas las ciencias y artes.

[4] § 59, cfr. Nohl 223: HEJ 152.

máquina se aplica simplemente a todo Estado, incapaz por definición de respetar la libertad, la espontaneidad, la fantasía. En realidad, el mismo Kant [5] fijaba como ideal político el de un «autómata» a imagen y semejanza del sistema económico armonioso, natural, con que funcionaba la sociedad burguesa según los economistas ilustrados; mientras que la subjetividad autónoma, propugnada también por Kant, en vez de admitir los nuevos límites «automáticos» tiene que someterlos al ímpetu de una actividad consciente, indoblegable a estructuras externas, aunque sean «naturales». Esta contradicción kantiana implica en realidad una identidad de fondo. Lo que Kant hace es interiorizar el Estado como lo hizo Lutero con el cristianismo, es crear una psicología con su Estado dentro, con su propia máquina libre en cada individuo. En esto consiste aquí la ruptura de la época clásica alemana, y ya de la Aufklärung de Lessing, con la Ilustración anterior. [6] Determinante ha podido ser aquí el «fracaso» jacobino del primer Estado que, como decía la *Crítica del Juicio* (§ 65, nota), había tratado de ser una «organización», es decir, una asociación de hombres que se fuesen fin unos a otros y no meramente súbditos. La estructura de esta especie de revuelta estudiantil del siglo XVIII, vestida de talar, se dirige hacia un nuevo mundo redimido, creado «*de la nada*» por la acción ética ilustrada. Sólo que ésta, al individualizarse consecuentemente, rechaza todo código externo, metafísico —aún presente en Garve—, para adoptar un código meramente abstracto, formal. Este mundo nuevo, objeto de una «física» nueva, es el fin de la 'fisis' aristotélica;

[5] VIII, 25: *Kant, Filosofía de la historia*. Ed. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1941, 54.

[6] Cfr. el fragmento (probablemente de Berna) sobre Hume en Ros 529 s. (HEJ 179 s.) Para el arraigo del vocabulario de este fragmento en la problemática razón-sensibilidad, cfr. Nohl 366 s. (HEJ 41 s.), fragmento 5. El artículo de Jena sobre el «Derecho Natural» enlaza y desarrolla directamente esta problemática. Cfr. Hans Maier, *Einige Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie*, en R. Bübner, *op. cit.*, 157.

Bernhard Dinkel (*Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*. Bonn, 1974, 269-275) ha insistido en que el joven Hegel habría negado el Estado moderno de derecho, pero afirmando siempre alguna forma de Estado; por tanto, no puede ser el autor de estas tesis del *Systemprogramm*. La argumentación resulta debilitada por la posición oscilante del Sturm und Drang en este punto. Así, en Schiller coexisten negaciones absolutas del Estado con afirmaciones del verdadero Estado republicano, según ha notado Hans Maier (*loc. cit.*).

la 'tejne', la acción humana, no se conforma con el limitado papel de jardinero de la naturaleza, que cumple lo que ésta ha dejado por hacer. Este modelo de la economía agraria precapitalista cede el paso al empuje de una acción incontenible, representada por de pronto por Fichte. Pero tampoco éste, en su desprecio por la naturaleza, se halla ya a la altura de esa nueva «física» gloriosa; el grupo de Frankfurt articulará claramente esta crítica contra la violencia fichteana. El Yo estatal de Fichte es incapaz de asumir la riqueza productiva insinuada bajo la coraza kantiana, centralizada por *el* concepto formal. La fuerza represiva de este concepto es ella misma el impulso innovador como destructivo vuelto contra sí mismo. El *Systemprogramm* trata de recuperarla productivamente extendiéndola a toda la amplitud gloriosa abarcada en el Sturm und Drang, sobre todo en Herder. La idea activa de libertad, con su calidad teológica y política, seguirá siendo determinante también para el «realismo» del Hegel posterior. Tal idea activa, política, es lo que distingue radicalmente este programa de una nueva mitología del de un Friedrich Schlegel, por ejemplo.

La indecisión de las valoraciones del Estado en Schiller, Fichte, el Hegel ilustrado, indica la conciencia implícita de un doble sentido. El nombre de «Estado» encierra a la vez el sentido de «gobierno», común con las sociedades primitivas sin clases y, por tanto, propiamente sin Estado, aunque no sin organización, y el de «Estado» propiamente tal, exclusivo de una sociedad de clases. La etnología ha estudiado detenidamente esta diferencia, a la que también se refiere la distinción latina entre 'autoritas' y 'potestas'. La religión de un pueblo orgulloso, republicano, como decía el joven Hegel, corresponde al «gobierno» (si bien su planteamiento se halla impregnado de una tradición de siglos de Estado); las instituciones mecánicas e inhumanas corresponden, en cambio, al Estado moderno de Derecho. La continuada ambivalencia de este doble sentido es fundamental para comprender el significado de la «supresión del Estado» en Marx.[7]

Innegable es, en efecto, la afinidad de esta temática con la del joven Marx, cincuenta años más tarde: «Sólo si el

[7] Sobre el significado del doble sentido de «Estado» vid. Lawrence Krader, *La formación del Estado*. Trad. J. Fomperosa. Barcelona: Labor, 1972.

hombre individual de carne y hueso reabsorbe en sí al abstracto ciudadano de un Estado, y sólo si como hombre individual ha llegado a convertirse en *hombre universal* en su existencia empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo una vez que el hombre haya reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas *sociales*, de modo que deje de *separar de sí mismo la fuerza social en forma de fuerza política* [último subrayado J. M. R.], sólo entonces se habrá realizado la emancipación humana.» (OME V, 201)

El *Systemprogramm* ve que también los hombres superiores necesitan llevar en sí lo sensible que el ilustrado Hegel contraponía y vacilaba en aparear con la Razón; pero sin ver lo estrechamente que dependen los conceptos superiores (cfr. *Dok* 49) de las necesidades cotidianas, la Razón de la sensibilidad baja y sensual. Condena radicalmente al Estado porque cree poder eliminarlo; más precisamente, porque lo cree tan superable como la sociedad burguesa, tan inferior como ella a la Idea. Pero las condiciones objetivas de lo descalificado siguen reproduciéndose impetuosamente en la realidad. No es sino lógico que lo más a que podrá llegar Hegel es a tratar de imponer ese mismo Estado como representante de la Idea divina frente al caos de los egoísmos desatados; pensar esta idea como programa real le pondrá necesariamente a un paso de la apología del Estado prusiano. Conversión paradójica, pero no asombrosa.

En 1844 el *Sobre la cuestión judía* dirá en cambio tajantemente: «Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva —no sólo en su pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*— una doble existencia, celestial y terrestre: la vida en la *comunidad política*, en que se ve a sí mismo como *ser público*, y la vida en la *sociedad burguesa*, [8] en que actúa como *privado*,

[8] 'Bürgerliche Gesellschaft' (sociedad burguesa) no es de fácil traducción al castellano. 'Bürger' significa tanto ciudadano en sentido político ('civis') como burgués (habitante de la ciudad). Ambos sentidos se hallaban confundidos en la Antigüedad, cuyo Estado era en principio la polis, la urbs. En la *Metafísica de las costumbres* (§ 45) Kant identifica aún ambos sentidos; pero ya en él esta identificación comienza a ser confusión, anacronismo. La separación formal entre Estado y sociedad, de la esfera del interés colectivo como tal frente a los intereses directamente individuales, se desarrolla con la ascensión de la burguesía y acompaña la

considera a los otros hombres como medio, se degrada a sí mismo a medio y se convierte en juguete de potencias extrañas... Ciertamente el *burgués*, como el judío, se halla en la vida política sólo sofísticamente, lo mismo que el *ciudadano* no puede ser *burgués* o judío más que por un sofisma. Pero esta sofística no es personal, sino la sofística del mismo Estado político.» (OME V, 186 s.)

Hegel y su cenáculo de Frankfurt son los teóricos de una sociedad política, que toman, por así decirlo, con un etnocentrismo absoluto y cuyos condicionamientos reales ignoran en absoluto. La única reflexión de que son capaces sobre ella es la reflexión estrecha y limitada que es ella misma. El «pueblo», que conjuran, tendrá que aprender a su costa cuál es la verdad de la colaboración que le ofrece el último párrafo del *Systemprogramm*. Todos los rasgos de un sectario caracterizarían la figura de Hegel, de no ser porque su entusiasmo representa y condensa la nueva realidad. Su interés —más amplio que el de Schelling e incluso Hölderlin— se extiende desde Kant y Fichte hasta la economía y los problemas políticos del momento. Incluso el desplazamiento de Grecia al cristianismo, promovido por Kant, se va alejando del ideal utópico —inadecuado a la reflexiva actividad capitalista— para buscar las condiciones reales de una nueva religión hoy. Hölderlin y Hegel tratan con ahínco de encontrar en el cristianismo las raíces de la situación de la modernidad en un esfuerzo por llegar a la fuente de la que debería haber brotado algo así como nuestra Grecia, de la que incluso ésta quizá podría aún manar en una forma no utópica, sino de acuerdo con nuestros presupuestos históricos. Como intento de autorreflexión de una época histórica en la eternidad

---

lucha de clases por el Estado. De ahí que tanto Hegel como Marx especifiquen a veces el sentido de 'bürgerlich' con su correspondiente en francés, 'bourgeois', o con 'Staatsbürger' cuando equivale a 'civis'.

Aquí se ve también lo insuficiente que es argumentar con cambios de léxico para determinar con precisión suturas históricas. Un contenido histórico puede hallarse presente hace tiempo sin por eso haberse impuesto aún léxicamente. Tal es el caso con 'societas civilis' o con «subjetividad», que mantenía en Leibniz su sentido metafísico, pese a hallarse anegado ya de subjetividad moderna. Koselleck no lo ha tenido suficientemente en cuenta en sus análisis lexicográficos, p. ej., en *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, en *Natur und Geschichte*. Karl Löwith zum 70. Gerburtstag. Stuttgart, 1967.

va a ser la matriz inmediata del pensamiento especulativo de Hegel. Sólo la locura de su amigo insinúa la aventura de esta soberbia construcción, la productividad ilimitada que le impulsa; y también la represión constitutivamente infiltrada en ella, la resignación que ha precisado su impulso vital para poder sobrevivir, la mentira de las imágenes que ha debido asumir como propias.

2. Amor y reflexión

El programa de una mitología *de la razón* se refiere directamente no sólo al problema de la nueva fantasía, sino a la «filosofía de la reflexión». Ya Garve, y con él el Hegel de Stuttgart (*Dok* 50), caracterizaba su tiempo por la reflexión, con su sequedad por una parte y por la otra con su capacidad analítica y productiva. La caracterización garveana de la reflexión se mantenía al nivel de una descripción superficial; pero la misma realidad histórica había desarrollado entre tanto aquel superficial esbozo ilustrado. La nueva religión no podía ya realizarse al margen de Kant y Fichte, para la generación de Hegel los grandes profetas que habían sacado a la razón de su empirismo incoherente y de su abstracción irreflexiva, para mediarla científicamente con la libertad y articular así el horizonte de una nueva humanidad. Y si el ideal religioso de Hegel no coincide con ellos, de todos modos, cuando ahora habla de religión, su lenguaje se ha concentrado impresionantemente en el sentido de sus maestros.

Incluso cuando reaparecen temas anteriores, como el del bosquecillo sagrado (*Dok* 45), su origen queda prácticamente borrado. El nuevo contenido que ahora cobra el ejemplo antiguo es personificado en la figura de Abrahán. Su carencia de una fantasía viva y pulsada de «amor» es correlativa de una religión meramente subjetiva, desarraigada, dominada por la abstracción hasta el punto de que ésta se convierte en un Señor exterior. Poco antes de abandonar Frankfurt Hegel comenta así la figura de Abrahán:

> «Enseguida volvió a abandonar los bosquecillos que tantas veces le dieron sombra y fresco; en ellos tuvo ciertamente teofanías, apariciones de su altísimo objeto; pero no se de-

moró en ellos con el amor que los había hecho dignos de la divinidad y partícipes de ella. Era un extraño en la tierra, tanto frente al suelo como para con los hombres, entre los que nunca fue más que un extranjero.»

«Todo el mundo, que se le oponía por completo, se hallaba sostenido por el Dios que le era extraño, en cuanto no podía ser la pura nada. En ese Dios nada de la naturaleza podía tener parte, sino sólo ser dominado. Así mismo de él tenía su consistencia lo otro, opuesto al mundo entero, que como tal tampoco podría haber existido: Abrahán; sólo por medio de él llegaba Abrahán a situarse en relación mediata con el mundo, la única forma que le era posible de unión con éste; su ideal se lo sometía, le regalaba de ese mundo tanto como necesitaba y le daba seguridad contra el resto. Lo único que Abrahán no podía era amar ... Puesto que Abrahán mismo no podía realizar la única forma de relación que le era posible con el mundo opuesto e infinito, la dominación, ésta quedó reservada a su ideal. Abrahán mismo estaba sujeto a su dominio; pero, como la idea estaba en su espíritu, disfrutaba de su favor.» (Nohl 246 s.: HEJ 284 s.)

Jesús es un nivel más alto de este mismo desgarramiento. No sólo entre los judíos, en todo el mundo antiguo mediterráneo la naturaleza se había convertido en «piedras y leña» bajo el despotismo del Estado romano, que había acabado con la libertad (Ros 522: HEJ 171). Estamos ante el tema mitológico del *Sobre la religión* profundizado con la libertad (religión del pueblo en Tubinga, acentuación de la libertad republicana en Berna) y el antiestatalismo del *Systemprogramm*. Pero la interpretación comparte, además claramente, el planteamiento especulativo de Hölderlin que hemos visto en el capítulo anterior:

> «en esta *separación de la naturaleza y lo divino* un hombre [Jesús] se convirtió en el mediador de ambos, es decir: el reconciliador y redentor».

Según *El espíritu del cristianismo* este intento de mediación reconciliadora era incapaz aún de realizarse, por no poder salir de la subjetividad: la realidad era demasiado dura, los hombres demasiado empedernidos en la separación, esclavos hasta lo más hondo, como veían ya los esbozos de

Tubinga. Tal mediación sólo puede realizarse en la nueva era de la libertad y la razón universales, políticas. La acción escatológica, liberadora, de una nueva humanidad que asoma en el horizonte de la historia va a substituir tanto la mezquina, abstracta acción de Abrahán como la condenación a la pasividad, que marcó trágicamente tanto la vida de Jesús como la bella subjetividad privilegiada, por ejemplo, de un Lessing.

Cuando cuarenta años después la *Gaceta Renana* analizaba el debate sobre el «robo de leña», se insinuaba ya la verdadera estructura de la desmitologización del bosque sagrado, de la naturaleza. Es el paso de la economía de consumo inmediato a la sumisión bajo la vida propia de una abstracción independizada. Entonces, hasta las ramas caídas se convierten en objeto de un beneficio individual, la naturaleza en mera base de rendimientos monetarizados, las personas en sus servidores. Un año después el mismo periodista, al hablar del judaísmo, explica a las claras el punto de comparación que guiaba inconscientemente el triángulo hegeliano Abrahán-Jesús-siglo XVIII: la religión de la abstracción y el desgarramiento es la correspondencia subjetiva de una sociedad en la que todo se halla sometido a la abstracción del dinero. Veinte años después el mismo periodista, en el destierro, llegará a reconstruir la dinámica propia de esa abstracción: el proceso de autovaloración del capital, que substituye a la tiranía extrínseca, personal del Dios de Abrahán por una anonimidad omnívora. Pocos puntos más significativos que éste para percibir las articulaciones verdaderamente esenciales entre la dialéctica espiritual de Hegel y la dialéctica social y subjetiva a que responde.

No es casual que el influjo de Hegel sea aún perceptible en trabajos medio siglo más modernos (que, además, no pudieron basarse en éstos, inéditos). El espíritu del cristianismo no mide la religión cristiana por el pasado, sino por el presente, por la certeza de la que vive el joven Hegel. Este, como «mayor de edad» en el sentido kantiano, no admite otra crítica de esa certeza que la inmanente. La «nueva religión» sigue siendo para él la consigna fundamental; en ella se prolonga consecuentemente la concepción ilustrada de las religiones existentes como formas imaginativas, previas

de una verdadera religión. Como Hegel vio en Stuttgart, las formas imaginativas del pasado no corresponden al presente y esto basta para juzgar de su falta de substancia actual. La nueva religión traerá otra imaginación, otra naturaleza, «un nuevo cielo y una nueva tierra» mediados por la libertad. Con este criterio debe ser medida toda religión, y esta crítica adquiere así una penetración y un desarrollo ya más cercanos a los años de Feuerbach y Nietzsche que a los maestros ilustrados de Stuttgart, Lessing, Eberhard, Iselin. Pero esa crítica ya no se refiere sólo a la religión, como entre los ilustrados, ni sólo es vuelta contra los ilustrados mismos, como lo hiciera Hegel, influido por Herder, en sus años de estudiante. Ahora se vuelve contra los filósofos más actuales y estimados, incluso por Hegel: y esto indica el lugar que va ocupando la filosofía especulativa en el programa de una nueva religión.

El giro puede ser inesperado, pero no asombroso. Hegel conoce bien desde Tubinga los argumentos con que los últimos ilustrados atacaron, en parte con razón, a la nueva filosofía de la reflexión, refuncionados y potenciados en un ambiente entusiasta cargado de presentimientos del futuro, de ideales renovadores, del gran intento francés por realizar la utopía. Nadie contribuyó más que Kant a levantar el entusiasmo escatológico y, sin embargo, de éste precisamente proviene la raíz de la crítica contra Kant. La correspondencia de Hegel en Berna muestra ya la conciencia expresa de que su generación es la encargada de construir un nuevo mundo, ante el que todos los grandes nombres del momento son precursores. De ella extraen los amigos de Tubinga y Frankfurt el impulso creador y la independencia frente a los hombres que admiran. Así creen descubrir en esta filosofía la misma dominación despótica a que se oponen en la vida real. Ya la primera página de las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling, y más aún la figura de Alabanda en el *Hyperion*, acusaban a la filosofía de la reflexión de interiorizar fielmente una situación despótica, siendo así incapaz de alcanzar la reconciliación. Según el *Espíritu del Cristianismo*, «simplemente aúna el desgarramiento del hombre con una tozuda vanidad» (Nohl 266:

HEJ 308). La diferencia entre un esclavo del despotismo oriental y un kantiano consistiría simplemente en

> «que aquél tiene al señor fuera de sí, mientras que éste lo lleva dentro, pero a la vez es su propio esclavo. Lo universal es necesariamente y por siempre algo extraño, objetivo frente a lo particular, los impulsos, inclinaciones, al amor patológico [cfr. Nohl 18/l. 34], los sentidos, o como se quiera decir. Una positividad indestructible sigue existiendo, y lo que la hace ya de todo punto insoportable es que el contenido que recibe al mandamiento universal del deber contiene un deber concreto, la contradicción de ser a la vez limitado y universal, mientras que en nombre de lo universal se arroga las pretensiones más radicales en favor de su limitación. ¡Ay de las relaciones humanas que no se hallen precisamente dentro del concepto del deber! Este excluirá o tiranizará todas las otras relaciones, en cuanto deje de significar el mero pensamiento vacío de lo universal para representarse en una acción».[9]

El 'Systemfragment' extiende expresamente esa crítica a la filosofía de Fichte:

> «Es casual qué aspecto acapara su conciencia: si el de temor de un Dios que se cierne omnipotente sobre toda la naturaleza, infinitamente *por encima de* todos los cielos de los cielos, *por encima de toda* acción y pertenencia, o el de ponerse como puro Yo, *por encima de* los escombros de este cuerpo y de los resplandecientes soles, *por encima de* los miles y millones de astros y de los otros tantos nuevos sistemas solares como sois todos vosotros juntos, resplandecientes

[9] *Ibidem.* Según los *Manuscritos de París* (OME V, 371), «Lutero suprimió la religiosidad *externa,* haciendo de la religiosidad la esencia *interior* del hombre; negó los curas externos al laico, porque los pasó a su corazón. Del mismo modo se suprime la riqueza externa e independiente del hombre, o sea la riqueza que sólo puede ser adquirida y defendida *extrínsecamente*; o, lo que es lo mismo, esta *objetividad extrínseca, irreflexiva* de la riqueza es suprimida al incorporarse la propiedad privada en el hombre mismo y reconocerla éste como su propia esencia. Pero así el hombre mismo pasa a ser determinado por la propiedad privada como en Lutero por la religión. Por tanto, la Economía Nacional, cuyo principio es el trabajo, al contrario del Mercantilismo [cuyo principio es el dinero y su correspondencia religiosa el catolicismo], no hace, bajo la apariencia de reconocer al hombre, sino realizar consecuentemente la negación del hombre; éste, en efecto, deja de encontrarse en una tensión extrínseca con una extrínseca propiedad privada: él mismo se ha convertido en esta esencia dividida de la propiedad privada.»

soles. Cuando la separación es infinita, la fijación de lo subjetivo y objetivo es indiferente; pero la contraposición permanece: el absoluto finito contra el absoluto infinito. La elevación de la vida finita a la vida infinita sólo podría ser una elevación *por encima de* la vida finita; lo infinito es lo más completo en cuanto se opone a la totalidad, es decir, a la infinitud de lo finito; no en cuanto esta contraposición estaría superada en forma de *bella unión*, sino en cuanto la unión ha sido superada y la contraposición es un cernerse del Yo *por encima de* toda la naturaleza, o la dependencia, mejor dicho relación, a un Ser *por encima de* toda la naturaleza. Esta religión puede ser sublime y terriblemente sublime, pero no bellamente humana; y así la felicidad con la que el yo se enfrenta y pone *bajo sus pies* a todo, absolutamente todo, es un fenómeno del tiempo, en el fondo idéntico con el de depender de un Ser absolutamente extraño, que no puede hacerse hombre o, si se hubiese encarnado (por tanto, en el tiempo), seguiría siendo incluso en esta unión algo absolutamente distinto, sólo un absoluto Uno [Jesús]: lo más digno, lo más noble, si la *unión con el tiempo* fuera innoble y vil.» (Nohl 351: HEJ 405, subrayados J. M. R.)

Objetividad-Subjetividad, Infinito-Finito, Yo-Naturaleza, Vida, Totalidad, Unidad. Los temas especulativos están todos ahí; su motor es el problema de la totalidad, entendida como integridad sin castración, sin Dios edípico. Se trata de una totalidad feliz, espontánea y reflexiva, humana e infinita (divina). Hasta ahora Hegel la había situado bajo el nombre de nueva imaginación, de politeísmo de la imaginación, de nueva mitología. Ahora estos nombres le parecen excesivamente literarios e inmediatos. Muy poco después, en el *Discurso sobre la mitología*, Friedrich Schlegel parecerá repetir ideas del *Systemprogramm*, cuando en realidad lo que hace es embotellarlas en la subjetividad estética. Su recurso a la Antigüedad comienza a ser restaurador como en Chateaubriand o en Saint-Pierre. Y la sensibilidad de Hegel consiste aquí en señalarle un sitio determinado a lo que comienza a convertirse en vaporosa evocación; su actitud es semejante a la de los 'ideologues' franceses, que destruyen por entonces el mito del «buen salvaje», antaño emancipador en la pluma de un Rousseau o un Diderot, pero luego servidor de la restauración napoleónica, excesivamente amiga

de la sabiduría del corazón.[10] La decisión por el presente contra el pasado se manifiesta en la importancia que cobrará enseguida para Hegel la figura del protestantismo, a la vez que incluso su polémica se instala definitivamente sobre el suelo de la moderna filosofía de la reflexión; en su opción por el presente Hegel se mantiene fiel a la Ilustración contra el Romanticismo.

El nombre de mitología desaparece, pues, substituido, de buscarle un equivalente, por el de 'pleroma'. En cuanto al «pueblo», es una entidad demasiado indiferenciada y contaminada con todo el lastre del pasado (Ros 91 s., 520: HEJ 168 s.) como para poder seguir localizando en él las esperanzas de un nuevo sujeto de la historia. Las invectivas del Hegel posterior contra el populismo de demócratas alemanes a lo Fries no son sólo consecuencia de un aristocratismo que ya hemos podido apreciar repetidamente. Este impone, ciertamente, su consistencia profunda a los ingenuos entusiasmos populares del Hegel más joven; pero a la vez denuncia certeramente la incapacidad e hipocresía políticas de las aspiraciones románticas. El Idealismo absoluto se perfila aquí como un intento —todo lo torpe y cargado de pasado que se quiera— de controlar racional y libremente el propio destino, sin ceder a la inercia de los slogans, aun si son progresistas. Así, la fantasía es incorporada por el concepto en un proceso que va buscando hacerla transparente a la Idea.

Ahora bien, Idea significa aquí no el cultivo del concepto aislado, sino la intención de un concepto concreto, de recuperar precisamente para lo humano la divinidad que se ha enajenado fuera de sí mismo y de la naturaleza, ahora vulgar y utilitarista, en un Ser extraño, sea el Dios de Abrahán, el imperativo kantiano o el puro Yo fichteano (o el capital). El tema filosófico de la totalidad no es sino la cifra hermé-

[10] Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Bari, 1970, 238-247. Jacques D'Hondt ha mostrado en *Hegel secret* (Paris, 1968) evidentes dependencias literarias de Hegel con respecto a los ideólogos franceses precisamente en su crítica del servilismo judío. Ciertamente, este tema era corriente también en Alemania, según hemos visto en los esbozos tubingueses; el Sturm und Drang y los 'idéologues' tienen más puntos en común de lo que parece a primera vista; la diferencia entre las diversas ilustraciones ha sido acentuada quizá muy excesivamente.

tica del problema de su tiempo desgarrado, que Hegel va persiguiendo a un nivel cada vez más penetrante de reflexión y mediación entre concreción histórica e idea.

Ejemplo típico es un fragmento del invierno 1799-1800. En él se repiten, profundizadas, estructuras de *Dok* 49. Esta vez el pasado con el que hemos roto ya no son los griegos, sino «la vida vieja», tradicional, que aún perdura entre nosotros; ahora, además, el aire está cargado de presentimientos de «una vida nueva». [11] La división entre la élite pensante y la masa es vista como real; pero al mismo tiempo aceptarla sin más, como en Stuttgart, sería repetir el destino fatal de Jesús, tanto más cuanto que ahora el hombre superior ya no se encuentra protegido por su estamento, sino abandonado a su propia subjetividad; en cuanto a la masa, incapaz de «reflexión», se halla reducida a la pasividad frente a su «destino» como algo «negativo» por lo que se deja devorar.

Ya se ve por qué la negatividad que Hegel representará en los años siguientes no será meramente contemplativa, sino reflexiva y activa. En el interior del mismo sujeto aislado producido por el desgarramiento de un destino abrumador (como Jesús, como Hölderlin, identificado con él en su locura) se perfila para Hegel la «necesidad» de superar lo que le retiene preso y un impulso de salir a algo nuevo. En esta necesidad interior, en este impulso se basa su fe, en una potencialidad de reconciliación a punto de realizarse, en una nueva solidaridad social («gegenseitige Annäherung»). Pero además la tensión entre razón y sensibilidad ha salido hace tiempo no sólo de sus límites literarios, sino también de sus límites sociales, para convertirse con el *Systemprogramm* en el problema de una nueva «física», de una «realidad» reconciliada que no sólo sea «mundo» (como diría Hegel en Jena). El problema de la nueva convivencia humana no es para Hegel un problema sólo social, sino, por así decirlo, ecológico: el de una naturaleza elevada por el trabajo a Idea (cfr. Ros 529: HEJ 179, Nohl 28). Que este

[11] Ros 88 ss.: HEJ 391 ss., anticipando lo que dice sobre su época la *Fenomenología* (12 y 11: *Phänomenologie* 15 s., 14) y resuena aún al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*. Esta ciertamente corrige en parte a la *Fenomenología* y al fragmento frankfurtés afirmando que ya no es tiempo de presentimientos, sino de realidades. Cfr. Nohl 385: HEJ 267.

trabajo sea espiritual, se ve evidentemente ya por el hecho de que sólo puede ser hoy en día obra de las subjetividades privilegiadas. Estas, como enseguida dice Hegel, sólo pueden atizar así su nostalgia por una Vida que, al ser totalidad, sigue siéndole inaccesible a esa reconciliación interior. En Jena seguirá presente este problema. Sólo en su solución se resuelve para Hegel la tensión del primer párrafo del *Sobre algunas diferencias*.

El amor es ya un nombre insuficiente para desarrollar el programa de una nueva religión pese a sus resonancias especulativas (cfr. Nohl 296: HEJ 338). Lo que éste tiene que incorporar «en la forma de algo vivo, representado por la fantasía», es la dureza del Estado con su razón discursiva, «lo pensado, dominador».[12]

> «La moralidad supera la dominación en el ámbito de la conciencia; la conducta ya no es determinada por el tirano exterior, sino por la propia conciencia; el amor supera los límites del ámbito moral; pero el mismo amor es todavía limitado: en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad [para la división entre sujeto y objeto]; pero toda reflexión supera al amor, restaura la objetividad y con ella comienza otra vez el ámbito de las limitaciones. Por eso lo religioso es el πλήρωμα del amor (reflexión y amor juntos, ambos pensados como unidos). La contemplación del amor parece cumplir la exigencia de la totalidad, pero es una contradicción: lo que intuye, lo que produce la representación es algo que limita y sólo tiene receptividad para lo limitado, mientras que el objeto sería infinito; lo infinito no puede contenerse en este recipiente...
>
> »La tarea es pensar la Vida pura, apartar todas las acciones, todo lo que el hombre fue o será. [...] Esta [Vida] pura es la fuente de todas las vidas aisladas, de los impulsos y de toda acción.» (Nohl 302 s.: HEJ 344)

[12] Ros 88: HEJ 259. Cfr. 529, 90. Frente a esta crítica del Estado su divinización posterior por Hegel parece resignación. La impresión es engañosa. En el ambiente del *Systemprogramm* las necesidades materiales, representadas por la sociedad burguesa, siguen siendo despreciadas. La actividad aquí postulada es la 'praxis' en su sentido originario griego: la acción política y espiritual de quien puede permitirse un administrador para que le lleve las tierras. De ahí su desprecio, estrictamente platónico, por los Temístocles que pretenden mejorar la Humanidad a base de las iniciativas materiales del Estado, o por la legislación moderna, que sólo sirve al comerciante cuando no a indignos privilegios tradicionales. La bur-

Quizá nunca haya sido Hegel más genial que en esta fase de su vida. Lo humano tiene que ser comprendido y liberado como no humano, pero humana, reflexivamente. Sólo las imágenes que se vuelven a apoderar del discurso —pese a que Hegel ha perdido su confianza en las imágenes, las reproduce a otro nivel de abstracción— le empujan hacia la especulación. La primera de ellas es la subjetividad concebida de acuerdo con su papel en la sociedad civil como «persona», es decir, como sujeto de derechos privados y políticos, como un sustrato sólido de acciones y decisiones catalogadas. El reconocimiento de la pluralidad real y dinámica encerrada en esa aparente solidez fluidifica en Hegel esta imagen; pero no acaba de romperla. La otra imagen es la concepción de lo transhumano como divino. Cierto que Hegel no traspone la «persona» a Dios; sí en cambio le traspondrá el carácter de unidad formal que domina toda la sociedad civil, sobre todo como unidad dialéctica del proceso del capital.

En los textos que acabamos de ver, las componentes subjetiva y teologal de la Ilustración se hallan compuestas en forma circular. El desarrollo es ascendente, a partir de la subjetividad; pero el trasfondo teológico del mismo desarrollo se expresa al final soberanamente como movimiento des-

---

guesía específica a que pertenece Hegel se halla situada entre la aristocracia y la burguesía empresarial; de ahí me parece venir una cierta exterioridad de Hegel a ambas capas sociales; el mundo aristocrático es criticado como opresor pero, como veremos, la aristocracia servirá de modelo para el sacrificio especulativo en la época jenense; la burguesía ascendente suministra a Hegel su horizonte fundamental, pero el burgués, y con él sus estructuras legales, son objeto del desprecio hegeliano. Pese a lecturas que, según hemos visto desde Stuttgart, acentuaban lo burgués como una clase global, Hegel sigue pensando, igual que en el *Sobre algunas diferencias*, en términos aristotélicos: el estado de los libres, a los que es accesible el espíritu, y el estado de los no libres, dedicados al trabajo y entre los que se incluye la burguesía comercial y productiva (cfr. Hegel IV, 455). Esto insinúa ya que Hegel es un pensador burgués de un tipo específico, transido del aristocratismo aún dominante socialmente; el medio social en que vive —bien reflejado en el *Werther*— es poco diferenciado (cfr. *supra*, p. 38, nota 3), su esquema de clases sociales sigue siendo el aristotélico. El rápido envejecimiento de la filosofía hegeliana en el siglo XIX puede ser visto en este contexto como pérdida de vigencia social de esta combinación; la resurrección hegeliana en el siglo XX, al menos en parte, como resultado de una restauración de esa combinación aristócrata-burguesa por el triunfo de una nueva aristocracia jerárquica.

cendente y originario. El arriba y el abajo es precisamente lo creado, cierto que fluidamente, por la imagen.

El papel central de la religión desde Stuttgart cristaliza aquí como culminación especulativa de la problemática ilustrada de la división, cifrada sobre todo bajo los nombres de razón y sensibilidad, que hemos venido persiguiendo.[13] Pero la «tarea» de pensar la Vida pura se va a revelar dinamizadora, incompatible con la suavidad, en el fondo ilustrada, de representarse unidos los dos elementos de la antítesis. ¿Cómo pensar unido lo que no lo está realmente? Y, si lo está, ¿por qué aparece tan contrapuesto?

Ciertamente, en Frankfurt Hegel prefiere la expresión de la vida pura como algo positivo, divino, con lo que se une la vida limitada del hombre. Pero al final de este período aparecen indicios de que Hegel no espera poder realizar la tarea de ese 'pleroma', de pensar esa «vida pura» en la forma de una religión bella y armoniosa. Por de pronto, ya «pensar» no es algo que podamos hacer sin limitaciones. Al menos la economía enseña que «la propiedad es un destino que nos domina con demasiada fuerza como para que podamos soportar reflexiones sobre él»; por tanto, no nos es «pensable» (Nohl 273 s.: HEJ 316). No sólo la masa se encuentra pasiva frente a su «destino», no sólo ella es devorada por una terrible «negatividad». También Hegel. Ahora sabe que no hay, como creía desde Stuttgart, un mundo esclavo de la materia y otro libre, espiritual. Su pensamiento se constituye, como hemos visto, al borde de sí mismo. Aquí esto ocurre, además, conscientemente. De ese borde aprende que una

[13] Ya en Tubinga aparece el tema razón —sensibilidad bajo el nombre razón— amor (Nohl 17). Característico de la evolución de Hegel es que las expresiones típicamente ilustradas de la antinomia se van enriqueciendo con antítesis provenientes del Racionalismo y de la tradición griega (cfr. Hegel IV, 13/1. 26; *Phänomenologie* 29: *Fenomenología* 23). Ciertamente los conceptos filosóficos tradicionales representan también la conciencia de un mundo dividido, como es el caso de la filosofía cartesiana, y el mismo Aristóteles lo reflexionó a su modo; pero la división del mundo capitalista pierde así especificidad y el lenguaje ideologiza crecientemente los problemas reales a que corresponde. Ahora bien, lo que queda en Hegel de ilustrado no es sólo el que su atención se mantenga a pesar de todo fija en su tiempo; también la ideologización continúa la vertiente ideológica de la Ilustración. Los dos polos de ésta se desarrollan simultáneamente en una dialéctica que es el suelo inmediato de la específica dialéctica hegeliana.

«vida completa» nos es inaccesible (*ibidem*). La unión religiosa más capaz de negar la vida finita, de incorporar tanto la subjetividad como la objetividad en la vida infinita apenas puede llegar a realizarse perfectamente: la muerte es en el fondo la única categoría capaz de representar la perfecta unión (Nohl 349 s.: HEJ 403 s.). Sobre todo,

> «no es necesaria absolutamente esta unión más perfecta en la religión: una tal elevación de la vida finita a la infinita, que quedara lo menos posible de finito, limitado, o sea, puramente objetivo o subjetivo, y que se redujera de nuevo a la totalidad toda contraposición que volviera a brotar incluso en esta elevación y totalización. Cualquier elevación de lo finito a lo infinito como a una vida mediada es religión; y una tal elevación es necesaria, ya que lo finito está condicionado por lo infinito; pero con respecto a la naturaleza indeterminada es casual en qué grado de contraposición y unión se haya podido detener la naturaleza concreta de un grupo humano. La totalidad más perfecta es posible en pueblos cuya vida se halle tan poco desgarrada y dividida como sea posible, es decir: en pueblos felices. Los que sean más desgraciados no pueden alcanzar ese nivel, sino que *tienen* que preocuparse de su independencia en la separación y conservación de un miembro [de la totalidad]». (Nohl 350: HEJ 404)

En la filosofía de la reflexión ya no es vista sólo su afinidad con el despotismo, sino que representa junto con él una realidad, un espíritu histórico más amplio; la función del Estado cambia virtualmente. La superioridad ilustrada de la idea, que le mantenía por encima de la realidad y hacía de ella la única substancia de la historia, se sabe abocada también a ésta. La imposibilidad hoy en día de una nueva religión del pueblo hace articularse una teoría histórica en que reflexionar esta situación; el diagnóstico ilustrado del desgarramiento, las valoraciones tanto positivas como negativas que daba de la modernidad reaparecen, pero poderosamente metamorfoseadas. El tiempo actual «tiene que preocuparse de su independencia en la separación y conservación de un miembro», ya que no es el momento de realizar la libertad, belleza y felicidad de la subjetividad emancipada al nivel de una nación (Ros 89 s.).

Algunos fragmentos de Frankfurt insinúan más concreta y precisamente en forma histórica esta idea: La acción, 'Tat', que era en Tubinga la encargada de mediar la nueva totalidad reconciliada, es hoy en día imposible; los hombres son «engranajes» bajo la «violencia» del orden estatal; la «idea» universal y reconciliada no es posible en una sociedad dividida; el Derecho es sólo una universalidad abstracta, basada en la oposición de las clases sociales: identidad y diferencia, pero no identidad de ambas. La propiedad privada, «el gozne de toda legislación en los estados modernos», ejerce el mismo efecto; Hegel sospecha que su forma estricta es incompatible con la república.[14] La agudeza de esta conciencia crítica era ajena a gran parte de la Ilustración, por ejemplo, a Hume, citado por Hegel en este contexto; en cambio Ferguson, Steuart y Smith articulaban sus acentos críticos en forma dispersa, pero semejante. Ellos parecen haber jugado un papel en la importancia que cobra para Hegel la sociedad burguesa y en la conciencia de ella como un fatum, como un hecho histórico ineludible. La acción ('Tat') va a pasar consecuentemente a ser trabajo ('Arbeit'), aunque sea ante todo el del concepto. «El ansia de salvar» que han encontrado Benjamin y Adorno en el 'Alleszermalmer', el corrosivo Kant, parece haber caracterizado la forma en que Hegel comentó a Steuart, «esforzándose en medio de la competencia y en el mecanismo del trabajo y sus relaciones humanas por salvar la entraña del hombre» (Ros 86: HEJ 259). Pero tampoco Hegel puede ya salirse, prescindir de lo que ha visto ahí; es un paso decisivo en el camino del escepticismo que destruye el optimismo del *Systemprogramm*.

Hablar de resignación sería simple. Hegel ha aterrizado en el mismo mundo burgués del que vive su pensamiento. Este se ha hecho real, y gracias a eso se encuentran idea universal e historia concreta, del mismo modo que al final

[14] Ros 529, 525. Aquí la semejanza con los escritos juveniles de Marx y Engels salta a la vista. Pese a que el alma económica de su mundo aún no se ha hecho manifiesta, la conciencia del desgarramiento en Hegel se diferencia fundamentalmente con este realismo ilustrado de la orquestación espiritualista en, p. ej., un Friedrich Schlegel; bajo formulaciones semejantes, la introducción de Frankfurt a *La Constitución alemana* (Ros 90) ve en la intensidad de la acción estética, y por tanto en el mismo Schlegel, sólo una manifestación entre otras de su situación social.

del *Allwill* coincidían con ímpetu teológico la insatisfecha subjetividad burguesa y la objetividad del moderno empresario. La tragedia está en la imposibilidad de cambiar esta situación en el mismo momento actual; el optimismo, en haber descubierto la razón y el sentido de éste, en saber que en el fondo lo real por excelencia termina imponiéndose y guía ya nuestra conducta, lo sepamos y queramos o no. También aquí Hegel apunta con su Idea del Derecho por encima de los límites estrechos de la sociedad burguesa.

La «Vida infinita» tiene una historia, que —todo el párrafo Nohl 350 s. lo insinúa— en este momento significa para nosotros el destino del desgarramiento; sólo dentro de él podemos hacer nosotros nuestra historia. No hay mayor y mejor acción que ser sujeto privilegiado de la historia de la Vida infinita, mediar en sí las dos historias, la fenoménica y la profunda:

> «¡Rompe la paz contigo mismo, rompe con la obra del mundo [viejo!
> ¡Aspira, intenta más que el hoy y el ayer! Así serás
> no mejor que tu tiempo, ¡pero sí él de la más alta forma!»
> (*Dok* 388)

¿Derrumbamiento de las ilusiones de Tubinga, del *Systemprogramm*? Sí, tragedia si se quiere; pero sobre todo heroísmo como en la tercera sinfonía de Beethoven. El entusiasmo escatológico de Tubinga se conserva en una confrontación intensa, constante. No exijamos de esa confrontación los ojos desengañados que sólo tras ella fueron posibles.

VIII

LA NEGATIVIDAD

«Deshecha está aquella fina música.»
(Hölderlin IV, 128)

1. La estructura del desgarramiento

Poco antes de abandonar Frankfurt para ir a Jena a reunirse con su amigo Schelling, Hegel le escribe: «Mi formación filosófica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia [en sentido fichteano] y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose a la vez en sistema.» (*Briefe* I, 59)

El gran problema que enlaza el tiempo de Frankfurt con el de Jena será la confrontación de esta filosofía de la reflexión, mortalmente dividida, con aquel ideal de totalidad espontánea que atraviesa todos los escritos juveniles: como en el *Sobre algunas diferencias,* Garve, propugnando la fidelidad a las condiciones modernas, especialmente a la reflexión, y Herder con su anhelo de una totalidad divina según el modelo griego. Por una parte la «cultura lockeana y humeana», identificada con la «filosofía de la reflexión»; [1] por la otra, las nostalgias y presentimientos que ella misma encierra.

En este contexto comienza el artículo del «Kritisches Journal» en 1802 sobre *Fe y Saber,* otra vez con la imagen del

[1] Hegel IV, 388. La referencia a Locke, como nombre característico de una filosofía que había alcanzado su plenitud en Alemania un siglo más tarde, sirve para designar en la forma de las ideas a la cultura burguesa en su fase clásica. «John Locke representó a la nueva burguesía en todas sus formas: a los industriales contra las clases trabajadoras y el subproletariado, a los comerciantes contra los rancios usureros, a los aristócratas de las finanzas contra los acreedores del Estado; incluso dedicó una obra ex profeso a demostrar que la razón burguesa es la razón humana normal.» (MEW XIII, 61)

bosque sagrado. Esta imagen se halla ahora en el contexto expreso de nuestra figura histórica, designada con el nombre del «Protestantismo», continuador genuino tanto del judaísmo como del destino del Cristo. Ese nombre religioso del joven Hegel comparte con las filosofías de la reflexión su situación histórica desgarrada; pero no en la forma episódica de una figura individual como Jesús o Lutero; por el contrario,

> «la poderosa forma del Espíritu que constituye su principio ha alcanzado en ellas sin duda la perfección de su conciencia y de su formación filosófica, así como la totalidad de su expresión intelectual».[2]

Esa forma es la «subjetividad» y en ella se agitan las antinomias de «belleza y verdad», «sentimientos y convicciones», «amor y entendimiento». En el fondo del 'pleroma' de Frankfurt y de los términos que lo componían —amor y reflexión— está la subjetividad insatisfecha, y las soluciones que Hegel ha buscado sobre esta base le parecen ahora encerradas en el círculo de esa subjetividad universal, pretendiendo la unión de algo cuya división le es esencial para existir: una «gran forma del Espíritu universal». Los templos y los bosques sagrados han perdido su sentido, la antigua totalidad pertenece sin remedio al pasado y nada puede en el presente ni substituirla ni resucitarla. Ni siquiera la Revolución (Hegel IV, 485). Tampoco es un proceso anónimo y natural el que, como en Garve, crea el desgarramiento de la subjetividad moderna:

> «Es la subjetividad —precisamente con su huida ante lo finito y la fijación en sí misma— quien hace que lo bello se le convierta simplemente en objetos, el bosque en leña... y toda relación con los ideales no parezca más que un juego vano o la dependencia de objetos en forma de superstición.» (*Loc. cit.*)

[2] Hegel IV, 316. Herder, hacia el final del *También una filosofía de la historia*, había hablado de esta forma del Espíritu en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas, como aparición de las «máquinas de la fría abstracción norte-europea».

La misma subjetividad que ha destruido la antigua armonía se convierte en su último refugio, pero con el resultado de reproducir la escisión en una interioridad, de una parte, religiosa, espontánea, profunda y recluida en sí misma; de otra, racional, abstracta y en rebeldía con lo existente:

> «La religión erige sus templos y altares en el corazón del individuo, y suspiros y plegarias buscan al Dios cuya intuición se prohibe al individuo, porque corre el peligro de que el entendimiento reconozca lo intuido como una cosa, el bosquecillo como leña.» [3]

Ya desde el siglo XVII, todos, católicos y protestantes, se hallaban de acuerdo en que «aquéllo con que la Iglesia quiere asociar lo superior no es sino algo externo: la Hostia no es más que harina, las reliquias sólo huesos»; [4] el capítulo de la *Fenomenología* sobre la Ilustración repite una y otra vez la imagen de los «leños» y las «piedras» en que se han convertido bosques y colinas sagrados, junto con la de la harina en que se ha convertido la Hostia (*Phänomenologie* 393: *Fenomenología* 326); y la grandiosa reprise del final del fragmento tubingués en el capítulo sobre la religión (*op. cit.*, 523 s.: 435 s.) condensa apasionadamente la situación del moderno «Estado de Derecho»: conforme al tema central de Stuttgart, «a las obras de las musas les falta [hoy]

[3] Hegel IV, 316 s. Cfr. 317; *Sämtl. W.* XIX, 548-552: *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955. III, 414-419; *Phänomenologie* 379; *Fenomenología* 314.

[4] *Sämtl. W.* XIX, 550. Esta afirmación, extraña a primera vista, parece referirse a la importancia que tuvieron en la teología del siglo XVII las teorías de la consubstanciación luterana, la transubstanciación católica y el simbolismo calvinista. La importancia y contenido teológico de estas teorías es mínimo; por eso mismo el relieve que cobran indica no sólo su valor polémico (ya el que la polémica se concentrase en este punto es significativo), sino el interés creciente por los aspectos físicos en sí de lo religioso, que comienzan en la Edad Media con la renovación del racionalismo y la ciencia. Más claro aún es el caso de las reliquias, cuya realidad física —incluso la autenticidad— no interesó de por sí a la Edad Media; aquí la ruptura de la inmediatez religiosa es brutal, porque el transfondo de explotación comercial e impostura resalta de pronto en la rebelión luterana. La disolución del orden feudal desacraliza directamente lo sagrado bajo la cruda luz del lucro y el racionalismo, pero precisamente como reflejados en la sinceridad religiosa de Lutero. Este es el modelo subyacente a la estructura del diagnóstico hegeliano, que deriva de la subjetividad luterana la estructura histórica en que se produjo.

la fuerza del espíritu». «Las estatuas son ahora cadáveres, cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y bebida espirituales, y sus juegos y fiestas no devuelven a la conciencia la gozosa unidad de ella con la esencia.»

Esta realidad profanada y vacía es la contrapartida del vacío de la misma subjetividad que la ha producido. La nostalgia se invierte en utilitarismo o, como Hegel dice, eudaimonismo, es decir: la felicidad como inmediato y absoluto principio, cuyo

«punto de partida es el sujeto empírico, y aquéllo con lo que éste se reconcilia la realidad también vulgar, a la que puede tanto confiarse como entregarse sin pecado» (*loc. cit.*).

Es el materialismo de la sociedad burguesa, que sólo busca gozar individualmente de toda clase de placeres, que sólo ve en la naturaleza un objeto de dominación y disfrute.

Tal es la trayectoria de este espíritu del protestantismo. La estructura que *Fe y Saber* describe aquí es la de la vileza de la guerra de todos contra todos, la «nulidad política», la necesaria injusticia de los tribunales, la carencia en realidad de toda ley.[5] La legislación carece de intención universal, representa intereses de clase cuando no de grupos aún menores; la Vida universal, en vez de alcanzar objetividad en el pueblo, queda soterrada bajo una «tiranía absoluta», que es «la aniquilación de toda libertad». (Hegel IV, 409.) Capitalismo es «democracia»; «democracia» es tiranía.

2. La crítica de los profetas

«La llama del cielo sólo irrita
Y lo que empuja de abajo es brutal discordia.»
(Hölderlin IV, 136)

Los límites de la filosofía

Como hemos visto, «las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi» no representan en esta situación más que «su perfección suprema». Ellas son, aparte de última y abstracta

[5] Hegel IV, 452/l. 33, 458, 483.

referencia a la «bella subjetividad protestante» y a la poesía de su nostalgia religiosa, la expresión perfecta de un mundo de intereses materiales intocables. En esa «filosofía de la reflexión» la realidad material y egoísta lo ocupa todo. Claro que frente a ella se afirma lo universal (el principio abstracto de la felicidad, o, dicho más concretamente, el dinero) como única verdad; pero en esta separación absoluta, como en la nostalgia protestante, va ya implícito el que el universal no tenga otro contenido real que esa realidad empírica de la que se pretende exento. El egoísmo universal se constituye por los egoísmos de los individuos burgueses, sus agentes —y dentro de ellos preferentemente por los más fuertes—, que a su vez no tienen derecho a ser otra cosa que eso. Sólo en una esfera marginada puede seguir cultivando y justificándose con restos de humanidad. Tampoco esta filosofía conoce otras relaciones humanas que las de «dominar y ser dominado» (Hegel IV, 54).

Mucho mejor que en sus primeros esbozos ilustrados, Hegel nos hace presentir aquí las leyes de la economía con su intocable majestad, como forma intocable del egoísmo más brutal en su funcionamiento y consecuencias generales. El concepto abstracto se puebla altisonantemente de los contenidos concretos del propio interés. No es extraño que, cuando la nueva oligarquía hable de paz, entienda su pax romana (cfr. Ros 136); cuando de libertad, la esclavitud de las masas correlativa a la independencia de los pocos. El cinismo se convierte en la forma de ser de los fuertes e inteligentes; la verdadera substancia de la vida es remitida al infinito inconocible, a la utopía, a la ilusión para «extremistas», a la mierda. Su pálida realización interior, domesticada, como religión, sólo puede seguir existiendo en una forma marginada como compensación.

> «El concepto de la infinitud se opone de un modo tan inmediato a esta absolutez de lo empírico y finito, que se condicionan mutuamente —uno por y con el otro— y uno es absoluto porque el otro lo es en su ser-para-sí; de modo que el tercero, que es el verdadero primero, es lo eterno al otro lado y más allá de esta contraposición.»

«Sabiduría y ciencia significan para la filosofía de la reflexión ponerlo todo bajo esa unidad del concepto, cuyo contenido es la absoluta particularidad; es decir, convertirlo en algo que no es en sí.» (Hegel IV, 319)

«El código del Derecho es la lista de los precios» (Hegel IV, 449). Religión, rectitud moral, ciencia, arte, todo se convierte en relativo, deja de tener un valor y significado propios (se convierte «en algo que no es en sí»), para ponerse al servicio de los intereses materiales del individuo («la absoluta particularidad»); es decir, del más fuerte. El contenido de la razón (de la «unidad del concepto»), pese a sus pretensiones superiores, no es otro que éste. Hegel ve que, al reducirse la subjetividad a sus intereses materiales, la consecuencia es la lucha de todos contra todos y el dominio de quien posea más «fuerza natural» (*ibidem*); así habían hablado también los sofistas, según el *Gorgias* (483 d) platónico, anticipando a Hobbes y Nietzsche.

Los límites de la crítica hegeliana

Ciertamente hoy nos salta a la vista que la desigual fuerza de los individuos no es sólo «natural», sino ante todo histórica, social. A pesar de la crítica a los órdenes «naturales» de la Aufklärung que ya hemos visto en Frankfurt, su mundo tiende a parecerle a Hegel en medio de todo tan natural como a Adam Smith (cfr. *supra*, pp. 72, 65 s.).

El artículo sobre el Derecho Natural reproduce el juicio ilustrado de Gibbon (y del Hegel de Berna, siguiendo al Tácito de su Gymnasium) sobre la decadencia de los Antiguos como causada moralmente; y, aunque el contexto indica que Hegel interpreta esta decadencia como correlato de la sociedad de consumo, no se le pasa por la cabeza que fue la ruina de los hombres libres y con ellos de la agricultura, provocada expresamente por los patricios, lo que produjo, entre otros efectos esencialmente más corrosivos, esa ruina moral. [6] Además, los Antiguos sirven aquí de ejemplo moral

[6] Hegel IV, 455 s. § 185 de la *Filosofía del Derecho* ha dado la definitiva expresión hegeliana del tema de la decadencia de los Antiguos. Los factores materiales son invertidos también aquí en espirituales; pero la estructura de aquéllos se conserva reflejada aberrantemente en la subjeti-

para las consecuencias de la Revolución francesa, como si ésta pudiera ser enjuiciada moralmente.

En la nivelación social por las necesidades materiales Hegel —como Ferguson— ve ante todo el desprecio del Espíritu, la nefanda equiparación jacobina de las dos grandes clases sociales, según se expresaba el Hegel de Stuttgart: la clase caracterizada por el espíritu y la absorbida por las necesidades cotidianas. Para Hegel es precisamente la fuerza del Espíritu, aún sólo implícita en la antigua totalidad perdida, lo que se desarrolla en la actual liberación abstracta de la subjetividad; sólo de esa fuerza brotará una nueva totalidad a la vez substancial como la antigua, y diferenciada, activa como la actual división.

Este talante espiritualista se manifiesta en la falta de puntos de referencia para acabar de diferenciar el análisis objetivo de la realidad en una forma decisivamente superior a la de la Aufklärung. La forma de concebir la estructura de «un pueblo» conserva fundamentalmente la indiferenciación de Montesquieu. La necesidad que «la filosofía enseña a honrar» es un destino en el que se confunden estructuras naturales e históricas; la conciencia con que la personalidad privilegiada se enfrenta a ese destino es por eso en realidad, contra lo que cree Hegel, inconsciencia.[7] El capítulo sobre el Saber absoluto al fin de la *Fenomenología* (468: *Phänomenologie* 558), ha designado con claridad el «destino» como correlato de un conocimiento imperfecto. La perfección consistiría en que el tiempo dejara de ser la

---

vidad burguesa, que ha sido producto de una situación más desarrollada y la transpone en aquel pasado.

La desigualdad «natural» de los individuos enlaza con el mito hobbesiano del «bellum omnium contra omnes», la atomización de la sociedad en subjetividades hostiles, que reproducen en el período de la disolución del feudalismo y desarrollo del capitalismo el mundo de la competencia, nivelador de las antiguas jerarquías. La reconstrucción desde esta lucha individual hasta la solidaridad ética marca una buena parte del esfuerzo de la *Fenomenología del Espíritu* y es otra forma en que el problema de la sociedad dividida se ha desarrollado en Hegel. Esta forma es con todo menos originaria que el enfoque estético de la nación dividida, y recibe de éste su dinamismo. Ya hemos visto que el tema del señor y el esclavo era corriente en la Aufklärung (*supra*, p. 77, nota); pero en una forma muy difusa. Vid. Ludwig Siep, *Der Kampf um Anerkennung*. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften, en Hegel-Studien 9 (1974), 155-208.

[7] Cfr. Hegel IV, 479/l. 18 s., 458/l. 35, -459/l. 14, 485.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS SECCION DE FILOSOFIA U. COMPLUTENSE

máscara del Concepto. Alusión impresionante, que insinúa la destrucción simultánea del Concepto al disolverse su imagen temporal; pero que a la vez lo deja todo intacto e impenetrable; por de pronto, la fuerza del *concreto* destino histórico. Sólo virtualmente se halla presente en la comprensión hegeliana de la reflexión moderna —cuya superioridad frente al primitivismo es acentuada claramente (*Phänomenologie* 524: *Fenomenología* 436)— una nueva cibernética de la razón, capaz de escapar a su figura real en el acto de transformarla.

Hegel desenmascara «los derechos humanos» como una abstracción burguesa. También la revolución es para él una abstracción vacía. Al final del artículo sobre el Derecho Natural la acción se convierte en el sacrificio ritual de la personalidad privilegiada. Tras ella se perfila, no el sacrificio total de Empédocles, arrojándose al Etna por sí y por el pueblo —como lo evocó Hölderlin—, sino la sombra de Napoleón sacrificando en Rusia a soldados de todos los pueblos de Europa. El «Espíritu universal a caballo» identificaba la Idea del Derecho con su ambición personal y con la codicia de su nueva aristocracia.

No carece de justicia el que la acusación de positivismo, que Hegel dirige a la filosofía de la reflexión por no haber dado otro contenido real al universal que la realidad empírica de que se pretende exenta, haya sido vuelta contra él mismo (OME V, 80). Hegel ha sabido dar al universal el contenido concreto de su propia forma.[8] Esa forma, como dice claramente *Fe y Saber*, es ella misma un contenido histórico. Pero éste es visto como generado por la forma y su movi-

[8] Hablando una vez más de Klopstock, Hegel dirá en la *Estética* (*Ästhetik*, ed. Bassenge. [3]Berlín, Weimar, 1976. II, 497) que lo que sus poemas expresan a menudo «sin profundidad de pensamiento ni serenidad en el discurso» es, sobre todo, «la tentativa de esa elevación al infinito que, conforme a la concepción ilustrada, no tiene otro norte que la inmensidad vacía y el inescrutable poder, grandeza y gloria divinos, dejando aislada de éstos una impotencia y finitud inerte del poeta, fácil de comprender» (Cfr. Nohl 146: HEJ 426). Según Hegel, el poder de la abstracción no puede ser separado de su verdadero contenido, la subjetividad histórica en que se despliega. Tal es la raíz emancipadora de su filosofía y a ella alude el reconocimiento expreso de la lógica hegeliana en *El Capital* I ([1]Hamburg, 1867; reimpr. fotom. Tokyo, 1959, 21, nota 20). De ahí el interés de hombres prácticos como Lenin precisamente por el Hegel más abstracto de la *Lógica*.

miento subordinado a su expresión formal. Aquí también el contenido de las relaciones humanas objetivadas en el mundo del dinero se impone a la filosofía hegeliana, sin que ésta sea capaz de percibirlo, pese a que pretende redimirlo (OME XL, 69). Para salirse de un esquema lógico no basta con substituirlo. La impotencia del «Espíritu» se hace manifiesta en su incapacidad de romper la excesiva identificación con la propia realidad histórica; para esto —como Hegel vio— no basta la ironía, pero tampoco la Teoría.[9]

Pregnantemente recapitula *Fe y Saber* la situación desgarrada del presente:

«Lo eterno se encuentra [en la filosofía de la reflexión] tanto por encima de esta contraposición [entre el concepto abstracto de felicidad y la realidad empírica] y de las identidades relativas de la [mutua] dominación [de ambos], como de la comprensibilidad de lo empírico. Puesto que la contraposición es absoluta, el ámbito de lo eterno es a su vez lo incalculable, incomprensible, vacío: un Dios incognoscible, situado más allá de los límites de la razón, un ámbito —ya que la intuición no es aquí más que sensible y limitada— que no es nada para la intuición, que —ya que sólo hay felicidad empírica— tampoco es nada para la vivencia, nada para el conocimiento, pues lo que se llama razón no consiste sino en atribuirlo todo y cada cosa a la particularidad y en someter toda idea a la finitud.» (Hegel IV, 319, cfr. 14)

Hegel mira hacia Herder y Spinoza sin darse cuenta de que, como en el ídolo de Diderot (*Phänomenologie* 388: *Fenomenología* 321), el lugar de Dios está siendo ocupado por el Capital. El aura de misterio e inaccesibilidad que rodeaba a Zeus y a Dios Padre no se ha perdido, sino transmitido a la estructura tabuizada del mundo moderno. De ella, como de Júpiter Capitolino los rayos, caen sobre nosotros las crisis monetarias y económicas, la opulencia y la miseria. El nacimiento del Capital es la muerte de Dios. Consecuentemente, la Lógica del Concepto será substituida medio siglo más tarde por una anatomía del Capital.

[9] *Ästhetik* (*op. cit.*) I, 72-76; II, 239. Hegel veía, en cambio, en Cervantes un verdadero irónico, tan subjetivo como asentado en la realidad (*op. cit.* II, 466).

3. La aceptación de los profetas

El cielo y la tierra

Pese por una parte a toda su crítica, por otra a su relativa inconsciencia de lo que realmente está ocurriendo, Hegel sabe ya desde Frankfurt y acaba de expresar claramente el carácter históricamente necesario de esta forma de filosofía y religión (Hegel IV, 316). Hegel ha llegado a convencerse de la imposibilidad de un acceso directo a la reconciliación en forma de una nueva religión política. Rousseau pertenece definitivamente al pasado. Es la filosofía de la reflexión quien verdaderamente ha luchado con el problema, quien ha reflexionado en la forma más alta y total nuestro destino, la forma de «Vida» que nos ha sido dada y de la que no podemos evadirnos, porque no somos nadie fuera de ella.

Ya antes ha admirado Hegel a Fichte y Kant, «Moisés de nuestra nación», como le llamó Hölderlin; pero ahora es cuando reflexiona por primera vez en todo su alcance lo que le une a ellos y cuando se da cuenta de que no están fuera de él, sea como profetas, sea como objeto de crítica o de posible identificación. Algo semejante le ocurre con la Ilustración, no como sistema o sistemas filosóficos, pero sí como situación histórica del desgarramiento. Nada más opuesto, al menos en apariencia, al programa de la nueva mitología. Hegel ve con claridad, como en Stuttgart, que la característica de la Ilustración es este desgarramiento y no tan centralmente el racionalismo que le imputaba el Sturm und Drang.

También la *Fenomenología* dará en el capítulo dedicado a la Ilustración una visión de ella esencialmente más positiva de lo que habría sido capaz el estudiante de Tubinga, sin embargo, mucho más dentro de la Aufklärung. Y en el famoso Prólogo dice, repitiendo las ideas del prólogo de *Fe y Saber*, que en los tiempos de la Cristiandad todavía existía «un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de per-

manecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse hacia lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser consciente; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterrenal acabara por penetrar en la obscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de *experiencia*» (*Phänomenologie* 14: *Fenomenología* 11).

Se trata, por consiguiente, de un destino histórico; y la debilidad de las propias especulaciones en Frankfurt le parece ahora a Hegel consistir en que no han reconocido la verdad de su situación, pensando poder evadirla en la totalidad de una religión bella; en un sentido análogo habla de «lo más diáfano, infundado y particular de las filosofías dogmáticas [a lo Leibniz], así como de las religiones naturales [por ejemplo, Grecia]». [10]

Pero la identificación con la Ilustración no es inmediata, sino mediada por la crítica. Hegel reconoce la situación y eso mismo supone distancia, superación. En la conciencia de su situación, replegada sobre *sí* misma, la subjetividad abandona su límite estrecho. Su tarea es «realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados» de la Ilustración (*Phänomenologie* 30: *Fenomenología* 24).

La absoluta Nada

El esquema de la solución hegeliana no va a ser tan distinto del que independientemente se desarrollará años después dentro de la misma filosofía de la reflexión, que también en esto se muestra como el lugar en que desde ahora se sitúa Hegel. Fichte, el filósofo que más influyó en el grupo de amigos de Frankfurt, está también ahora en

[10] Hegel IV, 414. Este cambio de enfoque se inicia inmanentemente en Frankfurt mismo, como hemos visto; cfr. Ros 88 ss., Nohl 350: HEJ 404.

especial cercanía a Hegel.[11] Otto Pöggeler[12] ha llamado la atención sobre el hecho de que el viejo Fichte, refiriéndose a la crítica que años antes hicieran de él y su *Doctrina de la Ciencia* en el «Kritisches Journal», recuerda cómo la calificaron de 'Reflektirsystem', contraponiéndole una intuición del Absoluto. Interesante es aquí, por de pronto, que frente a los dos amigos Fichte afirme enfáticamente la necesidad del «trabajo» del concepto.[13] Precisamente este trabajo, la «Anstrengung des Begriffes», se convierte a partir de Jena en un leitmotiv de la especulación hegeliana. Y la dialéctica confrontación fichteana del puro yo consigo mismo, 'Ich = Ich', será el gozne decisivo, aniquilador, del Espíritu absoluto en la *Fenomenología* (392, 455: *Phänomenologie* 472, 546), el golpe decisivo con que la libre producción se desembaraza no sólo de toda imagen, sino incluso de todo esquema conceptual de imágenes. Según Fichte, «el saber se reconoce como *mero esquema;* por tanto, al fin tiene que descansar en alguna parte sobre pura realidad; es decir, tiene que reconocerse como esquema *absoluto,* fenómeno *absoluto*».[14]

La formulación de Fichte, insinuando un último estrato en que apoyarse, la legendaria tortuga, suena a metafísica. Hegel formula con toda radicalidad:

> «Lo primero en filosofía es conocer la Absoluta Nada.» (Hegel IV, 398)

La noche especulativa sucede así a la noche poética de Eleusis.

La antigua totalidad está para Hegel, como «dogmatismo del ser», definitivamente perdida, y no hay otra posibilidad

[11] Cfr. Dieter Henrich, *Hegel y Hölderlin,* en *Diálogos,* VII (1970), n.° 20, pp. 66-69. Hegel IV, 316/1. 7 s., 6 ss.

[12] *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion,* en Man and World, 3 (1970), 197.

[13] Fichte les acerca demasiado por el hecho de su colaboración común en el «Journal», que despistó a todos los contemporáneos. Hegel siempre ha guardado sus distancias frente a Schelling, incluso en el «Escrito de la Diferencia»; por otra parte, el mismo Schelling se acercará en su vejez a la posición fichteana. Cfr. Klaus Düsing, *Spekulation und Reflexion.* Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena, en Hegel-Studien 5 (1969). Cfr. también *infra,* p. 270, nota.

[14] *J. G. Fichte's nachgelassene Werke.* Ed. J. H. Fichte; t. II (Bonn, 1834), 325 s.

de vida para nosotros que nuestro destino desgarrado; pero éste ha recorrido ya la totalidad de sus formas históricas y puede ser penetrado ahora hasta el fin (Hegel IV, 412/ l. 32). Ya en la filosofía caracterizada por la reflexión ésta «es reconocida [...] como infinitud y cara negativa del Absoluto». Pero la reflexión no culmina simplemente en el Absoluto como negación; éste, por el contrario, es también «la fuente del eterno movimiento; o sea, de la finitud, que es infinita» (*loc. cit.*).

También la reflexión forma parte de la libre producción y debe reconocerse en ella suprimiéndose como escudo, como abstracción de sí misma, como la represión en cuya forma existe. Por tanto, evidentemente la absoluta negatividad no se halla en el más allá relativamente transcendente de las supremas abstracciones, ni correlativamente se pierde de vista en un Dios absolutamente transcendente. La finitud misma es la «nada», la «pura noche de la infinitud», de la que «se eleva la verdad como del secreto abismo que es su matriz». [15]

El individualismo burgués, su racionalismo tan sublime y por eso tan pedestre, debe saber perderse, recorriendo hasta el fin la abstracción del mundo humano que le es

[15] Hegel IV, 413, cfr. 16, 29 s., 461/l. 35 - 464. Para una expresión definitiva del significado de la negatividad hegeliana, cfr. *Phänomenologie* 19 s.: *Fenomenología* 15 s. Ya el «Escrito de la Diferencia» decía: «Desde el punto de vista de la división la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe que se opone a sus determinaciones; el Absoluto es la noche y la luz le es posterior, mientras que tanto su mutua diferencia como el nacimiento de la luz a partir de la noche constituyen una diferencia absoluta: la Nada es lo primero, de donde ha brotado todo ser, lo finito en toda su pluralidad. Por el contrario, la tarea de la filosofía consiste en reunir estos presupuestos, poniendo el Ser en la Nada en forma de proceso, la división en el Absoluto como fenómeno de éste, lo finito en lo infinito como Vida.» (Hegel IV, 15)

Otto Pöggeler, una vez más, ha sido quien llamó la atención sobre la significación sistemática de la época jenense: *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, en Philosophisches Jahrbuch, 71 (1963/4), 286-318. Una serie de trabajos, procedentes del Hegel-Archiv, han desarrollado las indicaciones de Pöggeler: Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkes.* Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804 (= Hegel-Studien, Beiheft 8. Bonn, 1970). Para otros trabajos fundamentales de Kimmerle sobre este tema, vid. *op. cit.*, 17, nota. Johann Heinrich Trede, *Hegels frühe Logik (1801-1803/4).* Versuch einer systematischen Rekonstruktion, en Hegel-Studien 7 (1972), 125-158. Cfr. *infra*, nota 252. Rolf P. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, en Philosophische Rundschau, 19 (1972), 87-118. Cfr. *supra*, p. 248, notas.

correlativo. Los *Grundrisse* (OME XXI, 84 s.) notarán que, si el 'bellum omnium contra omnes' del capitalismo redunda en un sistema positivo de producción y no en el inmediato aniquilamiento mutuo, es porque los mismos intereses individuales se hallan determinados previa e inconscientemente a nivel universal. Este nivel es el que teleguía los intereses individuales en la forma primitiva, brutal, del liberalismo. La Resurrección que Hegel formula a continuación sería la de una realización consciente de esa solidaridad oculta y paradójica. El individualismo vulgar y egoísta de la sociedad burguesa (en que culmina la 'societas civilis') debe llegar a través de la abstracción del entendimiento discursivo —las leyes de la Economía Política, la abstracción ilustrada— hasta la Razón —un nivel alcanzado de suyo por Kant— y perderse con ella en la absoluta Libertad (cfr. *Filosofía del Derecho*, § 189). Aquí se encuentra una de las bases de la concepción marxista.

«El puro concepto», «el abismo de la nada en que se hunde todo ser» —a que apunta como su culminación la conciencia burguesa y su filosofía reflexiva— supera ya tanto las abstracciones, a la vez vacías y excesivamente concretas, de la sociedad de consumo, como la dolorosa intimidad del absurdo. A él le corresponde reconstruir en la forma de la filosofía —superior no sólo a la inmediatez religiosa e histórica, sino también a las filosofías identificadas inconscientemente con la realidad de su tiempo y, por tanto, «dogmáticas»—

> «la Idea de Libertad absoluta y con ella el sufrimiento absoluto o Viernes Santo especulativo, que por lo demás fue [sólo] histórico, y éste en toda la verdad y dureza de su ateísmo. Sólo de esta dureza [...] puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad». [16]

Una rebeldía rousseauniana o un progresismo ilustrado podrían interpretar la superación inmanente de la razón

[16] Hegel IV, 413 s.; cfr. 458/l. 35, 459/l. 14, *Phänomenologie* 545 s.: *Fenomenología* 454 s.

abstracta y del egoísmo burgués como una revolución política. Pero esa libertad no es «radiante», no es «Libertad», mientras las mismas superaciones no son superadas, reducidas a su negatividad, fluidas ante la verdad productiva que designan ocultándola. Así como la Negatividad representa la imposibilidad de una nueva mitología, la Resurrección en el cuerpo glorioso, traslúcido, de la razón histórica abre el camino a otra mitología: a la fantasía de la realidad, al —por oposición a Pascal— corazón de las razones. El «fenómeno» se transfigura en «manifestación», [17] en producción libre de su mismo significante. La nueva mitología que propone Hegel ya no tiene forma mitológica; la imagen religiosa de la reconciliación eterna se sublima en su identidad con *el* concepto. Por eso esta epifanía no es meramente contemplativa, «teórica». *El* concepto, en la indiferenciación del lenguaje normal, es cargado de significado ontológico, sobre él pesan las imágenes que asume; pero es su «*trabajo*» —con que esta subjetividad se disuelve a sí misma, rompiendo tanto sus abstracciones especulativas como la nostalgia que les es correlativa— quien cierra el círculo del sufrimiento divino.

[17] Vid. el comentario de la *Enciclopedia* (§ 577) por Heinrich Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion.* Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel. Dissertation. Münster, 1972, 291 ss. Heede sólo toca el significado epifánico de «manifestación».

IX

RESURRECCION

«... Largo es
El tiempo; pero al fin ocurre
La verdad.»
(Hölderlin II, 195)

¿Cómo entender a Hegel? Su borrachera de palabras resuena en nuestros oídos como el eco de fachadas herméticas y vacías. ¿O bien es una poesía sutil del pensamiento que nos pilla desprevenidos, una magia indescifrable del pasado? Ciertamente, si en algún sitio se revela la mistificadora alquimia hegeliana es en el paso a la negatividad, y de ésta al signo positivo de una Resurrección sin límites. Cuando la subjetividad burguesa divinizada de Frankfurt se revela inconsistente, cuando la ilusión de Hyperión se transforma en la muerte de Empédocles y en la locura de Hölderlin, su amigo abandona, con el heroísmo tranquilo de quien ya no piensa en sí, el suelo estetizante y personalista del «espíritu del Cristianismo». Spinoza es despojado de accidentalidades subjetivas y resonado en el fondo de la filosofía de la reflexión. La máscara griega tras la que Hegel representa su papel no es Empédocles —en quien ya Aristóteles veía al gran desgarrado—, sino el sabio práctico, superior, equilibrado: el mismo Aristóteles.

Ciertamente la restauración de esta máscara no la deja intacta. Como notó Feuerbach,[1] la nueva versión de esa máscara es helenística, alejandrina; su absoluta pontificación de todas las diferencias se refiere a un tiempo más desarrollado y más desgraciado, como el del mismo Hegel. Los mismos términos del desgarramiento en que hablaba Hegel aún al irse de Frankfurt han cobrado enseguida en *Fe y Saber* otro sentido.

[1] *Principios de una filosofía del futuro*, § 29. Para la relación entre Hegel y Aristóteles, cfr. Pierre Aubenque, *Hegel et Aristotle*, en Jacques D'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque*. Paris, 1974, 97-120.

1. La Resurrección en la Historia

El lenguaje cifrado del final de *Fe y Saber* deja en la incertidumbre sobre lo que Hegel propone más precisamente bajo el nombre de Resurrección. ¿Quién realiza esa muerte y resurrección? ¿Qué significa a nivel público? ¿En qué relación directa se halla este final con la problemática que le dio origen?

En el *System der Sittlichkeit* Hegel reconoce explícitamente que el sacrificio especulativo por él propugnado es solución sólo al nivel de una élite, la única capaz de realizar conscientemente el sacrificio real de la muerte o su equivalente especulativo, mientras que el pueblo bajo no puede llegar más que a objeto pasivo de este sacrificio.[2] El desgarramiento se repetiría por tanto no en la forma de la solución —la muerte consciente y querida—; pero sí en la realidad social que le corresponde: sólo la aristocracia, no el

[2] A Hegel le impresionó la experiencia de la batalla de Valmy, el entusiasmo de un ejército revolucionario, «de un pueblo que se ha armado a sí mismo», ante el que tienen que retirarse las tropas pasivas del ejército tradicional. En este sentido la guerra sería la suprema «actividad por la res pública» (Ros 532: HEJ 182). En el mismo sentido va la apasionada defensa de Maquiavelo y de la guerra nacional (*Schr. z. Pol.* 7, 110-116). Pero tras el «fracaso» del jacobinismo Hegel parecer haber perdido la fe en el éxito inmediato de los movimientos populares, y su talante elitario, como hemos visto, tenía que predisponerse a este cambio. El *System der Sittlichkeit* se referiría así, según yo lo interpreto, a la situación de hecho en que Hegel vive. En ella sólo unos pocos individuos, como el amigo de Frankfurt, Zwilling, muerto heroicamente en Wagram (Ros 81 s.), son capaces de hacer de la guerra esa actividad universal. Por lo demás, ésta había sido en todo caso la realidad histórica en el mundo aristocrático de Europa y más allá (Ros 515 s.: HEJ 164); aquí enlaza el tema del señor y el esclavo (cfr. *supra*, p. 77, nota).

El que el «filósofo», en el caso de Hegel y en general un burgués, sea capaz de repetir especulativamente esta actividad universal, despoja potencialmente a la aristocracia de su privilegio, pero a la vez asimila el burgués a la aristocracia. Esta ambivalencia es constante en la actitud de Hegel. Ciertamente, la simetría es falaz, porque no se trata de un equilibrio o intercambio; ese doble movimiento es en realidad progreso, dialéctica, produce una nueva clase dominante. Sólo transponiendo en el pasado las figuras de Hegel y Napoleón cobra un sentido la evocación de Aristóteles y Alejandro:

«Así, citando el mayor ejemplo de un hombre que trazó su individualidad en la entraña del destino ganando una nueva libertad, así pasó Alejandro el Macedonio de la escuela de Aristóteles a la conquista del mundo.» (Ros 190)

pueblo, sería capaz de esa forma y por tanto la forma misma sería precaria, ya que «la esencia de la religión es que el Espíritu no se avergüence de ninguno de sus individuos ni se niegue a aparecerse a ninguno de ellos» (Ros 133). Una religión del pueblo debe hacer, pues, accesible para todos el sacrificio que directamente realiza la capa superior de la sociedad. Tal es el sentido del «culto».

El carácter radicalmente revolucionario de la «Absoluta Nada» retrocede un poco —el paso decisivo— adoptando, cediendo ante la imagen de la Pasión y Resurrección. Es la renuncia, la resignación total, lo pedido, para poder resucitar.[3] La liberación, una vez que es redención, se realizará en el culto.

La incongruencia de esta actitud estalla inmediatamente en el mismo doble intento de solución de Stuttgart y Tubinga: una solución racional al nivel de la élite, en la cual se condensa la esencia divina del pueblo ('die Göttlichkeit des Volkes'); otra intuitiva-sensible al nivel del pueblo, el dios popular ('Gott des Volkes'). El desgarramiento social y ecológico, y correlativamente la disgregación entre lo intelectual y lo sensible, no pueden ser tampoco superados por esta doble solución, que reproduce en su dualidad lo que pretende superar. La imposibilidad histórica de la acción liberadora encargada de cerrar este desgarramiento, consciente desde el final de la época de Frankfurt, se dirige hacia

[3] El joven Marx de los *Manuscritos de París* localizó históricamente el sujeto de esta muerte en el «proletariado» como negación total, que de un sufrimiento absoluto emerge como nuevo sujeto revolucionario. Pero el mismo *Manifiesto Comunista* muestra ya que sólo saliendo de esa muerte puede el proletariado irse constituyendo en sujeto vivo. El movimiento hacia la muerte no es la otra cara de su liberación, sino su génesis como esclavo: una posibilidad, separada por un tremendo hiato, de su liberación real.

En Freud, la renuncia se halla impuesta por el mero hecho de la cultura. El peso del significante afirma inequívocamente su significado letal. Freud es consecuente con esta aceptación de la muerte. La única resurrección —espiritual y desgarrada— es la sublimación.

Freud es más representativo que Marx para nuestra cultura «occidental». En ella el culto a la muerte es ya una característica de la psicología de masas. La proyección exterior desde el núcleo del capitalismo es el asesinato en masa a través de guerras coloniales y neocoloniales, del apoyo a las dictaduras, al hambre y la desesperación. (Quien ha vivido, por ejemplo, en la República Federal Alemana sabe el grado de conciencia con que la democracia capitalista considera las tiranías en la periferia como su condición de posibilidad.)

SEMINARIO DE

una concepción de la historia capaz de articular el desgarramiento actual en un horizonte *teórico* no desgarrado y del que se pueda extraer la presencia implícita de una reconciliación para el presente. Se trata de desarrollar en forma histórica precisa la idea de la Resurrección en que acaba *Fe y Saber* y con ella la estructura del desgarramiento que en él se articulaba.

La teoría de los tres estadios

Esta es la tarea emprendida por la llamada «continuación del *System der Sittlichkeit*», una información casi literal de Rosenkranz (133-141) sobre la filosofía de la religión en que culminaba por entonces el sistema hegeliano.[1] Aunque ciencia, arte, religión, superan cada una a su modo la última duplicidad entre la solución subjetiva de los pocos y la objetiva del pueblo, sólo la religión lo hace en la forma de una praxis consciente y libre: el culto, forma universal del sacrificio. En él se halla figurado y reproducido tanto el sacrificio personal como la forma histórica que le corresponde, tomada del pueblo, pero incorporada por la mediación de la *acción* litúrgica y despojada así de su particularismo (Ros 133 s.). Tal es la forma que cobra ahora la acción feliz a que aspiraba el Sturm und Drang y con él el joven Hegel. Ahora bien, en cada momento histórico la religión tiene una forma precisa, un particularismo histórico, y sólo la totalidad de la historia constituye el adecuado desarrollo de la identidad divina con toda la riqueza de sus figuras (cfr. Nohl 350 s.). Sólo en esa totalidad se encuentra la gloria que el presente no puede alcanzar por sí mismo. Será por tanto la filosofía, realizando en todo su sentido la acción ritual, la única forma, esotérica, de libertad, de vida plena.

Tres son según Hegel las figuras fundamentales de la religión (Ros 135-140):

1.ª Estadio de la religión natural. Es el estadio primitivo, cuya añoranza marcó el Sturm und Drang, la formación

[1] Para la estructura filológica de este fragmento me apoyo en Heinrich Trede, *Mythologie und Idee.* Die systematische Stellung der 'Volksreligion' in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-1803), en R. Bübner, *Das älteste Systemprogramm.* Bonn, 1973, 167-210.

de Stuttgart y sobre todo el final del fragmento tubingués. Característica suya es la «bella mitología», la fantasía de un panteísmo para el que la naturaleza es espiritual en sí y para sí. Dios se halla inmediatamente presente en todo, como le buscara Hölderlin. Los dioses disfrutan de una figura en la que ningún análisis ha introducido la descomposición. (La leña es bosque sagrado.) El arte y la ciencia no se pueden diferenciar aún, pues belleza y verdad ni son separables entre sí ni de la realidad. Es la época de la identidad primitiva, de los ideales eternos (Ros 135 s.).

En otro texto del mismo tiempo[5] Hegel ha precisado esta primera fase, explicando su origen por la emancipación de una «vitalidad libre» frente al inmediato dominio de la naturaleza en forma de necesidad. Este sería a la vez el comienzo de la mitología. Libre vitalidad y fantasía presuponen —como en los ilustrados de Stuttgart— haber superado la absorción por las cotidianas necesidades naturales. A su vez la disolución de la mitología se irá produciendo desde el interior de ella misma como su propia *historia*. Esta comienza «en la naturaleza», cuando aparece por primera vez una conciencia simple e inmediata, una imaginación espontánea. En una segunda fase la «mitología superior» se eleva ya a la ética y como tal se reconoce el pueblo en ella. Aquí la división comienza también a manifestarse: por una parte, «los antiguos dioses de la naturaleza se retiran a los bordes del mundo habitado y al elemento de la obscura inconsciencia»; por la otra, el cielo se puebla con los reflejos de una «individualidad ética»; en resumen: «el cielo se reparte entre los dioses naturales y éticos lo mismo que la tierra». Y esta proliferación de dioses explana la pluralidad de los contenidos del espíritu ético, hasta que éste llega a ser consciente de sí mismo en su propio movimiento frente a este espejo que él mismo produce y es. Esta última

[5] El manuscrito ha sido encontrado por Eva Ziesche (*Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, 29 (1975), 430-444). Rosenkranz había reproducido con relativa fidelidad, parcialmente referidos en resumen, diversos pasajes de estos apuntes para un curso de lógica y metafísica. El texto que aquí nos ocupa ha sido en parte resumido y en parte reproducido por Rosenkranz, pp. 179 ss. En el Hegel-Nachlass se halla en el tomo 16, fascículo 1, hojas 3 r. a 4 vers.

fase era lo añorado en Stuttgart por el *Sobre algunas diferencias*. En ella

> «el arte asume el aspecto de representar las figuras [del Espíritu (adición de Rosenkranz)] con perceptibilidad externa, para el ojo y el oído. Esta misma musa es a la vez la conciencia de un pueblo que se expresa universalmente; la obra de arte de la mitología se propaga en la tradición viva; lo mismo que las generaciones se continúan en la *libertad* de su conciencia, la obra de arte se continúa y depura y madura. Esta obra de arte es tanto propiedad universal como la obra de todos. Cada generación la entrega embellecida a la siguiente, cada generación ha proseguido el trabajo de liberar la conciencia absoluta. Los llamados *genios* han adquirido alguna habilidad especial, por la que convierten en obra propia las figuras universales del pueblo, lo mismo que otros otra cosa. Lo que producen no es invención suya, sino invención de *todo* el pueblo, o el *hallazgo* de que el pueblo ha encontrado su esencia. Lo que corresponde al artista como tal es su acción formal, su especial habilidad en esta forma de representar, e incluso ésta le ha sido dada por una educación en la habilidad universal... Ciertamente, si en nuestros días el mundo vivo no es en sí obra de arte, el artista tiene que trasponer su imaginación a un mundo del pasado. Tiene que imaginarse un mundo, pero su obra se caracteriza simplemente por su ensoñación o falta de vida, por el pasado» (Ros 180 s., corregido según el manuscrito).

Esta repetición del primer párrafo del *Sobre algunas diferencias* muestra por qué Klopstock, precisamente como inalcanzable y olímpico, es una figura lamentable en comparación con Homero. A la vez es, sobre todo la Grecia posterior, «ética», socrática, la que aquí se presenta. De ahí su extrema inestabilidad una vez alcanzado este grado de desarrollo, que le hace asequible desde el horizonte de la Ilustración. De ahí también, en opinión del mismo Hegel, la inestabilidad de la problemática mitológica que hemos perseguido de Stuttgart a Frankfurt. Hegel habla aquí, en un contexto algo diferente (el de la revolución política) de una gran caverna bajo un lago, habitada por un pueblo que, desconociendo todo lo que se halla más allá de su caverna, la embellece y agranda constantemente; hasta que un día, al

quitar sin saberlo la última piedra, el lago irrumpe en la caverna y todos perecen. Tragedia inmanente no sólo de la aristocracia feudal francesa, sino en general de las transiciones históricas; pero sólo para las particularidades individuales como sujetos (en doble sentido: sujetos de y sujetos a) una historia que les lleva a donde ni quieren ni saben. Tal fue también el destino de la problemática juvenil de Hegel, como lo hemos esbozado en el momento del paso de Frankfurt a Jena.

2.ª Pero el Espíritu es actividad cognitiva, consciente, y no puede disfrutar de sí mismo en una identidad pasiva. Por lo tanto, el desgarramiento se produce necesariamente: la identidad se reduce a un principio universal, abstracto, lógico, frente al que lo particular adquiere un contorno fijo, independiente; «entre ambos yace la naturaleza como un cadáver profanado» (Ros 136). Tal es, sigue Hegel, el estado del imperio romano, que aplastó las bellas individualidades de los pueblos mediterráneos, destruyó su ética colectiva y sólo dejó subsistir las individualidades aisladas bajo el despotismo de la abstracta universalidad imperial (cfr. Ros 521: HEJ 171). El género humano se habría hundido para siempre si la identidad originaria no hubiese sido capaz de remontar su infinito dolor con su fuerza infinita. Y esta superación comenzó haciéndose manifiesta allí donde la degradación y el dolor eran más profundos: en el pueblo judío.

Hegel recoge aquí quintaesenciado el resultado de su esfuerzo de Frankfurt por comprender y superar la figura de Jesús. Lo que Cristo hizo fue, por de pronto, expresar en la forma más sentida y profunda este dolor histórico. Cristo despreciaba la naturaleza muerta, convertida en un mundo despreciable; pero también sabía con absoluta certeza que la divinidad del Espíritu, la reconciliación refugiadas en su subjetividad individual eran más fuertes que ese dolor. Su desprecio por el mundo le impuso como destino la muerte, venganza que convertía al mundo para siempre en despreciable. Su confianza en la identidad personal con la divinidad fue correlativamente el otro elemento de la nueva religión.

Puesto que los hombres alrededor de Jesús no eran capaces de ver la divinidad en sí mismos, la vieron sólo en Cristo; puesto que «la naturaleza entera se había vuelto pro-

COMPLUTENSE

fana, sólo la naturaleza de este hombre podía ser divina y sólo por él podía volver a ser consagrada la naturaleza» (Ros 137). Así que esa nueva religión presentaba dos caras. Por una parte, la que comenzó predominando: el dolor infinito de lo divino arrojado en medio de la bajeza de la vida y muerto a manos de ella; consiguientemente el desprecio del mundo y de su universalidad abstracta (el Estado), que había matado al Cristo. Por otra parte la Resurrección de entre los muertos, la reconciliación. La figura individual del Cristo expresaba así en la historia de su pasión y gloria *toda* la historia empírica de la Humanidad en la forma de la «reconstrucción» de la identidad entre Espíritu y naturaleza. El cristianismo, como religión de la reconciliación, tenía siempre que reproducir violentamente este dolor para poder reconciliar; y lo ha hecho, más allá de la figura empírica y casual de Jesús, en el culto eucarístico, que «atiza este dolor e imparte esta reconciliación».

El final de *Fe y Saber* había dicho aún poco desarrolladamente:

> «El puro concepto... tiene que designar el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura [de las clases superiores] y como el sentimiento sobre el que se basa la religión del tiempo moderno, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto, puramente como momento y sólo como momento de la suprema Idea. (Es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente, en las palabras de Pascal: la nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme.) De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que, por ejemplo, fue también o precepto moral de un sacrificio del ser empírico o el concepto de abstracción formal; y, por consiguiente, tiene que reconstruir para la filosofía la Idea de la Libertad absoluta y con ella el sufrimiento absoluto o Viernes santo especulativo, que por lo demás fue [sólo] histórico, y éste en toda la verdad y dureza de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante Libertad.» (Hegel IV, 413 s.)

Ahora Hegel explica el sentido de estas frases. La limitación de la figura individual de Jesús se halla ya indicada en «el Viernes santo especulativo, que por lo demás fue [sólo] histórico». «El dolor infinito» «en que se basa la religión del tiempo moderno», la expresión pascaliana sobre la pérdida de Dios en la naturaleza y el hombre, deben ser reconocidas como nuestro destino. El cristianismo, en vez de dejar a los hombres en la conformidad de su falsa identificación con este mundo, recrea violentamente el desgarramiento, les enseña la vileza de este mundo y de sí mismos; el culto hace pasar al individuo por el dolor de la muerte divina y su resurrección, uniéndole con ellos por la comunión y haciéndole así partícipe de la historia divina, que es la historia total del género humano. Esta unión santifica, reanima la naturaleza perdida a que aludía Pascal: todo se hace santo, hasta el individuo, hasta el Estado. La identidad reconstruida no es sólo la identidad indiferenciada de la cristología primitiva, sino una mitología expresada en forma de ideas, la Trinidad. Tal es la bella religión del Catolicismo, que corresponde en su estructura a lo postulado por el *Systemprogramm:* la religión de un pueblo como mitología de la razón. La indiferenciada identidad primitiva de arte, ciencia y religión se despliega en su diversidad, pero unida como lo está la circularidad de la historia divina por el amor. Es una religión llena de «positividad», como decía el Hegel de Berna; pero esta positividad no es vista ahora polémicamente, sino como una positividad consagrada y con un sentido histórico. Su debilidad consiste para el Hegel de Jena en que esta consagración es extrínseca y el círculo de pasión y resurrección es recreado violentamente. En cambio «los griegos eran una nación libre, *que no se dejaba dar leyes ni siquiera por un Dios*» (Ros 520 s.: HEJ 171). Como se ve, la visión simpatética de la religión revelada no renuncia a la crítica de su pasividad, de su esclavitud política; sólo que ahora no se trata de acusar, sino de comprender. El cristianismo pertenece ya al pasado (no así aún en Ros 522: HEJ 167 s.). Hegel diría ahora que su crítica juvenil de la «positividad» se había realizado desde el punto de vista del protestantismo. A él se refieren las alusiones a la abstracción ética y filosófica del último párrafo de *Fe y Saber.*

Pero tampoco el protestantismo ha reconstruido «el Viernes santo especulativo» «en toda la verdad y dureza de su ateísmo». Ciertamente las bellas acuñaciones individuales, locales, que permitía el catolicismo son destruidas y «la aparición divina vuelve a ser remitida a lo lejos» (Ros 139). Pero la nostalgia que substituye al ciclo violento y necesario del dolor y la reconciliación es tan indeterminada, que su reconciliación puede consistir en un confundirse con la realidad más vulgar y miserable, dejándola como es: lo mismo decía la crítica del 'eudaimonismo' en *Fe y Saber*. Ambos textos coinciden en que simplemente al luminoso, objetivo espíritu universal le substituye el subjetivismo nórdico. La reconciliación sigue siendo extrínseca a la naturaleza, la esfera espiritual no brota de sí misma soberanamente, «en la consagración [de la vida] el dolor infinito es permanente y la reconciliación misma sigue siendo un suspirar por el cielo». También la abstracción con que esta nostalgia es convertida en pensamiento de la reconciliación sigue siendo, como decía *Fe y Saber*, de las filosofías dogmáticas y se podría aplicar al catolicismo, «más bien infundada e individual». Las simpatías de Hegel van por la figura bellamente ingenua del catolicismo; pero la abstracción del protestantismo, su destrucción de la santificación particular católica, la conversión de la nostalgia en el pensamiento de la reconciliación, es el destino de este momento histórico, que no permite ni el luto por la belleza y santificación perdidas del catolicismo ni la vuelta a ellas.

3.ª Puesto que este destino, como decía *Fe y Saber*, ha terminado la totalidad del recorrido histórico de la religión revelada, es el momento en que el Espíritu puede «atreverse a reconstruir la reconciliación originaria consigo mismo en una *nueva religión*, en la que se recojan el dolor infinito y toda la gravedad de su contraposición, pero diáfanos y disolviéndose pura[y no sólo extrínseca y falaz]mente» (Ros 141). Esta es la reconciliación postulada por el final de *Fe y Saber*, en la que «la suprema totalidad resucite con toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante Libertad». Esta es la aspiración en que acababa también el artículo sobre el Derecho natural, pidiendo «la más bella

figura» para la «noble Idea de la ética comunitaria» [Sittlichkeit]. Esa figura noble y radiante, esa libertad la más dichosa son situadas ahora «cuando haya un pueblo libre y la razón haya dado otra vez a luz su realidad como un espíritu ético, capaz de osar *tomarse su figura a partir de sí mismo y por propia majestad*».

Los temas literarios que hemos venido persiguiendo desde Stuttgart desembocan y se liquidan definitivamente en esta reconciliación, que encierra embrionalmente la estructura fundamental del Hegel sistemático. El tema de la «nueva religión de un pueblo», que desde un principio ha servido de eje al desarrollo antinómico de política y poesía, entendimiento abstracto y sensibilidad, reflexión y amor, conserva su posición en la nueva constelación postilustrada (o superilustrada, pues supera la Ilustración y a la vez es su realización más genuina) del Hegel especulativo. La «acción» reconciliadora, total, la fantasía creadora de la libertad, capaz de construir una nueva convivencia humana, una nueva «física», celebran aquí su apoteosis. La «nueva religión», meta constante del esfuerzo hegeliano por llevar la antinomia a una reconciliación, es ahora, además, punto de partida consciente, telos que no sólo se llega a percibir como tal, sino que trata de desarrollar con la actividad y la conciencia del concepto su carácter antecedente. Un fragmento del *Hyperion* (Hölderlin III, 163) había hablado de cómo la simplicidad y armonía divina del comienzo debe ser realizada por «nosotros mismos» en el tiempo actual, sin que por eso se imponga «la parte peligrosa, omnívora, despótica del hombre». El postulado de una nueva «física» en el *Systemprogramm* era correlativo de una nueva fantasía, porque ambas se hallan englobadas en el programa activo de una nueva religión.

No por eso deja de producirse también aquí la ambivalencia hegeliana. La acción liberada se ha convertido de programa contemporáneo en fase final de la historia; el programa práctico es absorbido por la filosofía. Inmediatamente después de hablar del «pueblo libre», capaz de darse libremente su propia figura, el fragmento de Rosenkranz concluye:

«Cada individuo es un miembro ciego en la cadena de la necesidad absoluta en que se desarrolla el mundo. Sólo si reconoce a dónde se dirige la gran Necesidad y aprende de este conocimiento a pronunciar el conjuro que hace brotar su figura, sólo entonces puede alzarse cualquier individuo a dominar una extensión mayor de esta cadena. Sólo la *filosofía* puede dar este conocimiento, que es el de encerrar en sí y a la vez elevarse sobre toda la energía del sufrimiento y la oposición que ha dominado el mundo y todas las formas de su desarrollo.»

El día en que la «acción» realmente libre sea posible, toda la historia se condensará en ella. Hoy no lo es, y sólo podemos participar de ella por la filosofía que repita consciente y concentradamente lo que la religión expresaba en forma objetivada, «positiva». Pero esa «acción» se halla ya en el horizonte de nuestra conciencia. La aurora que contemplaba Lessing está a punto de estallar en el día de la Resurrección definitiva. Tal me parece la conclusión del fragmento de Rosenkranz.

Crítica de la teoría de los tres estadios

El esquema histórico de Hegel muestra un acierto fundamental: sus tres niveles se corresponden con la comunidad primitiva, la sociedad política (precapitalista y capitalista, que Hegel no distingue) y la superación de ésta. Hegel había comparado en Frankfurt el particularismo de los estamentos del Reich con la locura de «una muchedumbre que se arroja sobre un río helado, tratando cada uno de arrancar para sí tanto hielo como sea posible, sin darse cuenta de que cuanto más se enriquece, más acelera su propia destrucción y la de todos» (*Schr. z. Pol.* 142: HEJ 390). Pero esta crítica no era sólo la del burgués contra el orden feudal; evidentemente, se dirigía también contra la misma burguesía y apuntaba más allá de ella.

Hay algo impresionante en esta construcción, una especie de expresión previa de una nueva cibernética de la razón y la libertad. Su correspondencia es la grandiosidad real con que el final de la sonata clásica es distendido por las nuevas sinfonías, la gravedad dramática de sus primeros movimien-

tos, los destellos de particularismo que pueblan sus movimientos intermedios. El destino, la pasión y resurrección son temas que en Beethoven tienen aún un inmediato sentido real, histórico, de que carecerán los epígonos románticos. El conjuro mágico con que esta música apela al infinito universal y cree llevarlo en sí es el mismo de Hegel. También igual es la incapacidad de reconocer el sufrimiento y la muerte más que en la gloria de su superación. La teodicea ilustrada conserva y amplifica aquí sus prestigios haciendo del Todo su resonador apasionado y glorioso.

Según Hegel, el estado primitivo es un estado de naturaleza *humana*, en que el hombre ya se ha hominizado por el trabajo, no un estado simplemente de «naturaleza», como en realidad lo pensaba la Ilustración. Pero la dureza y significado fundamental de ese trabajo se hallan difuminados; sólo la fase superior de la mitología primitiva, ya abstracta y refinada, cobra una cierta diferenciación. Esto, naturalmente, contribuye a un desenfoque del estado primitivo a la luz engañosa de la Grecia clásica, como ya ocurría en el Hegel juvenil.[6] El estado primitivo se presenta bajo el peso

[6] Con todo ya el *Espíritu del Cristianismo* comenzaba con la pérdida del estado de naturaleza en la civilización mesopotámica (en términos igualmente válidos para Egipto): la lucha con el agua. Con este hecho, una idea de Herder en *También una filosofía de la historia*, iría unido el nacimiento y desarrollo del Estado (Nohl 368: HEJ 223, 243 ss.: HEJ 234 ss.). La atención a la base económica de la formación del Estado parece haberle venido a Hegel de Steuart, si bien al carácter ya conservador de éste hay que añadir el explícito talante espiritualizador con que es recibido por Hegel (Cfr. Paul Chamley, *Les origines de la pensée économique de Hegel*, en Hegel-Studien 3 (1965), 225-262). Este talante se manifiesta también en la insistencia en «la vileza» de los judíos (v. gr. Nohl 256: HEJ 299), aunque asimismo quede insinuado que la estructura de ésta deriva del origen económico-social de la civilización semítica. Insinuada queda también la estructura social y ecológica del trabajo y de la guerra, que desarrollarán el *System der Sittlichkeit* y la *Realphilosophie* de Jena.

La prioridad espiritual bajo la que todas estas insinuaciones se hallan es con todo lo dominante en la continuación del *System der Sittlichkeit*. El comienzo de la historia es concebido según el modelo de la Grecia de Tubinga: los griegos se hallaban como nosotros «aherrojados por la cadena inflexible de las necesidades a la madre tierra; pero con su sensibilidad, su fantasía la habían elaborado, refinado, embellecido de tal forma, ornado de rosas con la ayuda de las Gracias, que se halla[ban] a gusto en estas cadenas como en su obra, como en una parte de sí mismo[s]» (Nohl 28). Lo que Hegel proyectaba aquí era la subjetividad del Sturm und Drang, no el duro nivel de la lucha por la subsistencia, de la dependencia inmediata de la naturaleza en una existencia primitiva, sus toscas formas de subjetividad. La imposibilidad de esta proyección se

de las imágenes desarrolladas, como el subconsciente freudiano bajo su Edipo literario.

La indiferenciación primitiva entre religión, arte y pensamiento no se perdió sólo por el hecho político del imperio romano; el desarrollo de las abstractas relaciones comerciales y con ellas el de las complejas sociedades políticas queda en la sombra.[7] El desarrollo de la abstracción moderna, como destructivo a la larga para el catolicismo, es interpretado desde Lutero; pero éste no es visto como resultado él mismo de la abstracción creciente del dinero y al fin de la producción misma, bastante anteriores al protestantismo.[8] La acción reconciliadora definitiva es la de una sub-

manifiesta ya en el hecho de que en pleno siglo XX quien trabaja sigue sin poder sentir así, y quien sentía así en el siglo XVIII no eran trabajadores. La subjetividad burguesa reconstruye la historia proyectándose a sí misma en el comienzo, la estructura de la historia como Espíritu es la extensión en el tiempo de la estructura del espíritu burgués, sus desgarramientos y sus nostalgias, como éste es capaz de comprenderse a sí mismo.

[7] La destrucción de la antigua solidaridad democrática se había realizado mucho antes de que Roma absorbiera las pequeñas repúblicas. También aquí la limitación del enfoque de Hegel le viene de su época juvenil (cfr. todavía Ros 520: HEJ 170). En cambio § 185 de la *Filosofía del Derecho* reconoce en la Grecia socrática la pérdida de la antigua totalidad en conexión con el desarrollo de la sociedad civil. Cfr. *supra*, p. 242, nota.

[8] En sus predicaciones contra la usura, Lutero recomienda a los comerciantes cobrar sus servicios según una tasa calculada sobre el tiempo que requieren. Esta abstracción del tiempo implica una teoría del valor y, junto con la descripción de su época que dan esos sermones, indica las fuentes históricas del pensamiento de Lutero: unas relaciones sociales abstractas ya desarrolladas para cuando él comenzó a pensar. Marx ha comentado repetidas veces estos textos de Lutero. Vid. Lawrence Krader, *Dialectic of Civil Society*. Assen, Amsterdam, 1976, 166 s. Bajo el influjo de Adam Smith no sólo la «acción», sino el «trabajo», de que también hablaba Fichte, ocupa un lugar importante en el *System der Sittlichkeit* y en la *Realphilosophie*. Pero la «acción» sigue siendo lo decisivo, como lo era en Aristóteles la praxis inmaterial. Aunque lo que dice Hegel reproduce una estructura histórica, no llega a perfilarse como tal, abstracción objetiva central de la propia época. «Trabajo parece una categoría muy sencilla. También su idea en esta universalidad —como trabajo sin más— es antediluviana. Sin embargo, el 'trabajo', concebido económicamente en esta sencillez, es una categoría tan moderna como la situación que produce esta sencilla abstracción.» (OME XXI, 27-30, 236-244) De todos modos, Hegel alcanza a destacar tanto la actual contraposición irreductible entre hombre y naturaleza como el dinamismo evolutivo y hominizador del trabajo y su transfondo general ecológico. Marx insistirá en el descentramiento de la conciencia y en la relación regulable de metabolismo con la naturaleza; el sacrificio no tiene para él otro sentido que el inmanente al trabajo social; la reconciliación con la naturaleza sólo puede tener lugar a través de éste y siempre está surcada de antagonismo (el

jetividad universal. Que ésta se constituye —y sólo muy fragmentariamente— por la misma producción de su figura libre, queda obscurecido por el teleologismo con que tal subjetividad desarrolla la verdadera figura del Espíritu como «reconstrucción» de la identidad originaria de éste. La subjetividad teologal de la idea ilustrada de «Providencia» identifica su desgarramiento, a través de la «tragedia» griega, con el desgarramiento divino de la historia universal (Hegel IV, 458 s.); la estructura de ésta es así la de un Espíritu que pierde y reconstruye su identidad. La evolución de la Humanidad es incluso la que el mismo Hegel ha recorrido desde su ideal griego a través de la religión frankfurtiana del amor y la abstracción de la Ciencia idealista.

La indeterminación con que todo el acontecer histórico se presenta bajo la categoría del Espíritu se debe no sólo a la necesaria concentración de un esbozo, sino al interés secundario, aunque real, por lo que es figura concreta del Espíritu, pero no su misma estructura; o, más precisamente si se quiere, al hecho de que sean tales términos los encargados de representar lo intendido, por rico en concreción que sea. Estos términos imponen su dinamismo propio al «sistema de la llamada Economía Política», es decir «de la universal dependencia mutua en lo que toca a las necesidades físicas y del trabajo y la acumulación» (Hegel IV, 450), a que Hegel también se refiere, pero sin poder desarrollar en su propio movimiento. La seriedad inmanente que ya el *System der Sittlichkeit* trata de dar a la dialéctica es la del concepto, en vez de la arbitrariedad de la personal experiencia histórica; pero la impresión de encorsetamiento especulativo del Hegel posterior frente a la fuerza inmediata del joven Hegel se debe a que no ha reconocido que también la dialéctica del concepto es derivada. Interponer un grado más de abstracción entre la inmediata realidad histórica y el pensamiento es importante, pero no basta. La producción de mercancías y la capitalista (forma específica suya), así como las sociedades que les corresponden y su respectiva relación con la

joven Marx aún pensaba, como Engels, en una reconciliación total). La acción social se impone así conscientemente sobre la Teoría. Habermas, al hacer de este punto el central de su crítica a Marx (cfr. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M, 1973, 36-87), ha dado en el clavo, aunque sea por la punta: no hay mejor demostración de su talante *pre*marxista.

naturaleza quedan indiferenciadas; la cesura fundamental sería la pax romana. La subjetividad ilustrada impone así con su ficticio calendario su monstruoso astigmatismo; más aún, afirma expresamente su derecho a imponerlo: «este sistema de la realidad... tiene que ser tratado en absoluto negativamente y permanecer sometido».[9] Es ya la ilusión de la ideología liberal, que creyó —actualmente sólo lo dice— poder representar con su Estado la universalidad social frente a la lucha constante de los intereses egoístas.[10] En esta ilusión se encierra la de identificar la universalidad del Estado con la de la élite de los hombres liberados del esfuerzo físico por ganarse la vida. Es la concepción socrática del político, que reproduce las ilusiones que se hacía Hegel sobre la Grecia clásica y sobre su propio tiempo.

La elevación de esta subjetividad histórica a la subjetividad divina, total, es de hecho[11] la función decisiva de la filosofía de la historia; la misma universalidad social del «Espíritu objetivo», con que la *Enciclopedia* completará la *Fenomenología*, es en realidad la de una *clase* de esas subjetividades. Si tal elevación no puede ser realizada ahora por la «acción», la estructura de ésta es en realidad tal, que Hegel no necesita para su tiempo más que la participación de ella

[9] Hegel IV, 450. Más equilibrada había sido la descripción frankfurtiana del sistema de las necesidades en Nohl 322-333: HEJ 364-374; pero la expresión por términos espirituales, todavía más acentuada que en Jena, indicaba ya la dirección en que apuntaba. También en el conservador mercantilista Steuart el Estado era el verdadero telos de la evolución económica. Aunque Hegel insistiese con Adam Smith en la separación formal de ambos niveles, siguió a Steuart en su preferencia por el Estado como idea superior y en general parece haberle preferido a Adam Smith. (Vid. Paul Chamley, *Les origines de la pensée économique de Hegel*, en Hegel-Studien 3 (1965), 254-257.) Es otro indicio para la localización social de Hegel en una capa burguesa menos dinámica que la empresarial.

[10] Cfr. Hegel IV, 451. Rolf P. Horstmann ha matizado cuidadosamente la relación entre Estado y sociedad en el Hegel de Jena: *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, en Hegel-Studien 9 (1974), 209-240. Su afirmación (226 s.) de que en Jena Hegel pasa de un modelo filosófico organicista al intento de desarrollo a partir de la estructura de la autoconciencia tiene valor sobre todo al nivel del *desarrollo;* de todos modos hay que tener en cuenta la importancia de la autoconciencia ya en años anteriores, sobre todo si se trata de comprender ese cambio y no sólo constatar su formalidad.

[11] Tal vez haya que insistir en el término «de hecho», porque con demasiada frecuencia se interpreta el sistema de Hegel como *formalmente* una filosofía de la subjetividad (cuando además lo es de *una* subjetividad históricamente precisa).

en su conciencia. La clase social que alberga las subjetividades capaces de sentir como él, tampoco.

Ciertamente recurrir aquí en consecuencia a calificar a Hegel de contemplativo y conformista sería una simplificación, una proyección peligrosa, en la que se cae con excesiva facilidad. Este conservadurismo burgués forma parte, como el de Beethoven, de una actitud heroica; la burguesía no llega aún a dominar, pero siente en sí y es capaz de articular en los términos del pasado la fuerza enorme de un nuevo mundo. *Fe y Saber* acaba en la Resurrección, el artículo sobre el Derecho natural diviniza la tragedia griega, el *System der Sittlichkeit* termina con la imagen de la Cruz, la inminencia de una humanidad redimida se perfila al final del fragmento de Rosenkranz. Pero al Espíritu le hará falta el «valor» de los hombres para «tomarse» su nuevo mundo, la Resurrección debe ser conquistada duramente, y es la lucha de la tragedia lo tematizado y dominante. La sincera violencia con que Hegel vive en 1802 la situación desgarrada del momento, no le permite aún otro desarrollo de la solución a la nación dividida. La presencia del Absoluto en lo finito es antagónica y la reconciliación, en su doble dirección especulativa, es enunciada como algo a lo que Hegel aún sólo puede aspirar; la fuerza reconciliadora del sacrificio es demasiado precaria, por más que la serenidad especulativa en que se produce la *Lógica* reproducirá existencialmente esta misma estructura.

Esta serenidad se debe a la conciencia de estar cumpliendo ya para sí en forma universal la reconciliación histórica aún imposible. Pero la identidad de la bella subjetividad hölderliana con la naturaleza divina, la tensión entre la dinámica cognitiva y el movimiento de la realidad (externa e *interna)* no pueden reconocer su prieto equilibrio en una difuminación confusa, por más mística que sea, de los contornos, ni conformarse con la quietud contemplativa del que ha llegado y puede olvidar un momento el camino. La identidad fontal, creadora, en que acaba la *Enciclopedia* (§ 577) es la del conocimiento. La Religión será el contenido supremo de la filosofía, pero ésta no se define por ella; bien al contrario, le imprime su propio movimiento (*Enciclopedia* § 236, § 574). Tampoco la intuición suprema autoriza a crear una

zona superior al concepto, situando por debajo de ella el triple silogismo en que acabará la *Enciclopedia*. [12] La «Ciencia» del sacrificio especulativo hegeliano reproduce en su sistemático esfuerzo dessubjetivante y subjetivador la estructura potencial del trabajo industrial. Y no es más que eludir el problema comenzar asegurando que se trata de una ciencia mistificada:

> «La verdadera figura en que existe la Verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real:* he ahí lo que yo me propongo.» (*Phänomenologie* 12: *Fenomenología* 9)

Lo que este párrafo anticipa es el reencuentro consigo mismo del hombre en su ser natural y desnaturado, biológico y conscientemente trabajador. Pero esta anagnórisis no es aún posible más que a través del velo de una imaginería sofisticada hasta el borde del absurdo y la disolución. El concepto es el encargado de curar la herida de la reflexión identificándola con el Logos divino; no por la unión inmediata, contemplativa, sino realizando el movimiento científico de Dios, llevando a su plenitud real la divinidad en cuan-

[12] § 575 ss. El *Bruno* de Schelling (1802) y algo más tarde su *Filosofía y Religión*, hablaban expresamente del triple silogismo como propio de la razón discursiva e infinitamente inferior a la Intuición. Esto era ya entonces una diferencia fundamental entre Schelling y Hegel, además de que Schelling parece responder así al escrito hegeliano de la Diferencia, que hablaba del triple silogismo como auténticamente especulativo, citando el «bello vínculo platónico» (Hegel IV, 65). La continuidad con la problemática estética juvenil, insinuada en ese «bello», presenta también acentos distintos en ambos colaboradores del «Kritisches Journal»: Schelling renueva con signo positivo la problemática crítica del joven Hegel referente a Klopstock, sirviéndose del gran nombre Dante y proyectando en él la profundidad de un programa reconciliador que reconoce la situación desgarrada del presente como su destino. Pero Hegel se distancia de la *Divina Comedia* (Hegel IV, 459/l. 28, 461) y con ella del arte como forma de exposición del Absoluto: la particularidad individual se afirma en el arte con excesiva facilidad (Hegel IV, 487/l. 38 - 488/l. 3), la necesidad del reconocimiento del destino, del sacrificio, no son vistos en él con suficiente fuerza, Espíritu y Naturaleza tienden a ser meramente nivelados (cfr. Hegel IV, 464/l. 21). La Resurrección postulada al final de *Fe y Saber* no conoce una existencia superior al concepto, del que brota.

Para la interpretación del triple silogismo especulativo la obra fundamental sigue siendo la tesis doctoral de Reinhard Heede ya citada.

to espíritu que es Espíritu, en cuanto subjetividad divina, capaz de una nueva indentidad con la naturaleza. El nuevo tiempo es el de la Ciencia. Es decir, el amor se encuentra en ella; pero no puede entregarse a la pasividad opresora de las propias imágenes, sino producirlas soberanamente con plena conciencia y libertad. El amor que definió a la filosofía tradicional era demasiado parcial, abstracto, «positivo».

También el 'atman' brahmánico —la respiración, el espíritu individual— se reencontraba en la mística como 'atman' divino, universal, espíritu como Espíritu; la versión upanishádica del «conócete a ti mismo» clásico es la gloria infinita del 'tat tuam asi', la elevación divina del hombre por encima de todo el universo. Pero la furia con que comienza la *Realphilosophie* de Jena es la de la razón burguesa, que se tiene así no por la comedia ('maya') desvelada del infinito consigo mismo, sino por la astucia de un impulso, de una actividad infinita. El mismo nombre de «Libertad» amplifica y absolutiza apoteósicamente el principio histórico de esa actividad: el trabajador libre (OME XXII, 479). La indiferenciación ecológica con que la antigua mística brahmánica magnificaba al hombre de casta superior, se halla ahora substituida por la consciencia del trabajo colectivo, aunque sea apropiado por una nueva clase dominante. La debilidad emancipadora, el carácter incluso totalitario de esta Ciencia se debe precisamente a que la limitada figura burguesa hace de su principio histórico el infinito que tiene que ser «reconstruido» como un «sistema». En él todo, hasta la crueldad más horrible, se halla transfigurada.

Precisamente la debilidad de Fichte habría consistido según Hegel en remitir la reconciliación a un proceso divino, asintótico, en el que los hombres van poco a poco dominando la Naturaleza y aumentando su solidaridad, sin llegar nunca a una reconciliación total. En el ideal fichteano la «naturaleza» concreta es reducida a «mundo» casual, «malo en sí», opuesto a la acción. Paradójicamente en este ideal la naturaleza lo es todo, pues la libertad, la subjetividad autónoma, necesita de esa oposición para constituirse. Muy otra ha sido, según Hegel, la actitud del cristianismo, que es la «imagen» más avanzada de la verdad especulativa. Por de pronto, el cristianismo reconoce el mal en la naturaleza como

cerrada en sí misma, como falta de libertad, y ya en esto la toma más en serio. Luego le «ofrece la posibilidad de una redención», precisamente en cuanto limitada y singular: al ver en el hombre, como espíritu, la imagen divina, el cristianismo expresa la posibilidad subjetiva de la reconciliación. Dios es la forma de expresar objetivamente la misma realidad. La identidad espiritual de la subjetividad con el Dios encarnado se refiere a la reconstrucción y redención objetivas del mundo en sí. [13]

La crítica de Hegel al proceso fichteano acusa certeramente su incapacidad por nombrar una estructura objetiva con qué explicar su fe en el futuro, y consiguientemente la falta de crítica con que la actividad burguesa se absolutiza y enfrenta soberanamente a todo. *Fe y Saber* reconoce la furia de esta actividad, que en su desprecio por todo lo que no es ella deshace la convivencia humana, a la vez que altera la ecología y dilapida las riquezas naturales (Hegel IV, 407, cfr. 75). La razón, en realidad aún abstracta, de Fichte se pretende universal con la misma falsedad con que la razón burguesa de clase pretende representar a toda la sociedad, al universo humano, a la naturaleza. También la izquierda hegeliana denunciará la miseria de una vida reducida a la lucha y la opresión más brutales. Más aún, la reconciliación total sigue presente en el joven Marx como ideal utópico y como estructura real, como posibilidad fundamental de la historia. Pero también la Libertad aparece ahora como libertad, la reconstrucción universal de la substancia divina como falacia al servicio del mismo sujeto inestable y limitado (en la historia y en lo que abarca de sí mismo): la subjetividad capitalista.

[13] *Phänomenologie* 525, 29 s.: *Fenomenología* 436, 24. Hegel se refiere aquí al cristianismo como «Religión», en su quintaesencia especulativa; no como «religión» eclesiástica, para la que guardó sus palabras más duras hasta el fin de su vida. Así se resuelve la tensión valorativa que caracterizaba los juicios de Tubinga sobre la religión tradicional.

2. El fin de la Teoría

«La Reconciliación es la Libertad; no es algo tranquilo y contemplativo, sino actividad.»
(*Sämtl. W.* XVI, 208)

La destrucción de las imágenes, el escepticismo radical que la conciencia del joven Hegel termina de recorrer en Frankfurt, destila al final de esa hecatombe de ilusiones el perfume que todas ellas encerraban difusamente, el principio que les fue dando su sentido. En esta Resurrección serena y limpia se condensa la fuerza y la realidad de todo el dolor y la lucha insolubles; y *esta* vida subjetiva será de hecho, traspuesta en su misma superación, el contenido central del Absoluto.

La divinización de la subjetividad en el eticismo ilustrado y leibniziano, desarrollada por el Sturm und Drang, es la base de tal especulación. Las metáforas muerte y resurrección ni son casuales ni ajenas a la Ilustración. Por más antipatía que tuviera la Aufklärung berlinesa, por ejemplo de un Eberhard, a la religión, los conceptos de «las clases superiores» eligen espontáneamente como referencia lo superior, al menos la idea partícipe del Logos, frente a la plebe dominada por la sensualidad (*Dok* 49). Así había trasladado Aristóteles la divinidad a las esferas sidéreas para salvarla de la «superstición» popular. Eberhard mismo reconoce el lugar de la religión como revestimiento imaginativo del puro concepto, que al fin termina —ciertamente como ya lo han hecho desde siempre los pocos sabios que en el mundo han sido— haciéndose transparente a éste (*Dok* 144). El concepto, como la herida que el mismo concepto infiere y cura: ὃ τρώσας καὶ ἰάσεται.

Pero es mucho más lo que hay que curar. Pronto el empeoramiento de la herida irá mostrando lo ilusorio del remedio. La misma totalidad divina aparece entonces no sólo como un ideal vago y descabellado, sino que su sistematización específica es vista como reproducción formal del totalitarismo del capital. La *Dialéctica Negativa* de Adorno —precedido de Marx— lo ha articulado con fuerza impara-

ble. El problema de la sociedad desgarrada concentra en la muerte y resurrección de Dios las condiciones de producción y las formas de dominio en que esa sociedad se articula. Pero el sistema de la Libertad, soberanamente activo y consciente, no puede mantenerse en la dura confrontación del trabajo social en las condiciones crecientemente dramáticas del siglo XIX, ni siquiera recurriendo a la esperanza o posibilidad de otros sistemas sociales. Los hombres no somos Demiurgos, sino trabajadores (respectivamente parásitos) en condiciones que hacen desesperar de la Idea. Los resultados de la historia están abiertos y nos inquietarían más si no viviéramos tan poco. La naturaleza —también la naturaleza humana—es más resistente a Dios y a los hombres de lo que Hegel pensaba.

El concepto ilustrado supura abiertamente toda la magia oculta de ilusiones que connotaba en Stuttgart aún sin «mediarse» con ellas, sin hacerlas patentes en sí y por sí mismo. En esta gran erupción culmina y se vacía la Ilustración como en ninguna otra. La mitología, al convertirse en Ciencia, agota la última posibilidad de una Teoría en el sentido originario griego de contemplación divina; en adelante esta Teoría sólo podrá repetir con consecuencia la posición desgarrada de la subjetividad, que Hegel había criticado en *Fe y Saber*.[14] La filosofía ha dejado de ser el «domingo de la vida»;[15] sin Dios no hay día del Señor.

La Ilustración se manifiesta como mitología y es la gran máscara, cada vez más fría y quebradiza, en que irá cristalizando la inteligencia burguesa. El Hegel maduro no es un

[14] La teoría hegeliana es griega en el sentido indicado; pero este sentido se disuelve ya en la «acción». Según la última sección de la *Ciencia de la Lógica* («La Idea»), la «idea teórica» es sólo un estadio, anterior a la «idea práctica»; y por más que la «idea absoluta» se base en la Encarnación eterna, trasladando así la acción a la especulación divina, ésta se convierte en una acción concebida según el modelo de la subjetividad del Sturm und Drang. La acción del sujeto burgués, que incluso permite identificar el movimiento del concepto en la Lógica con el de Dios mismo, baja a Dios hasta tal punto a la conciencia que amenaza su existencia. La solución de Hegel para la muerte de Dios que diagnosticaba *Fe y Saber* es la Comunión real, pero también devorarle.

[15] *Berliner Schriften*. Ed. Hoffmeister, Hamburg, 1956, 16. La continuación del *System der Sittlichkeit* decía: «Aquella elevación religiosa y la santificación de la existencia empírica [que realizaba aún el Protestantismo], el *sábado del mundo*, ha desaparecido, y la vida se ha convertido en un día, bajo y profano, de fatigas.» (Ros 140)

accidente, un desmesurado pasarse de la raya que ha prolongado desfiguradamente un punto final posiblemente aceptable, cuyas bases se hallarían en Frankfurt, por ejemplo. Su desmesura no fue otra que la de su rectitud y sinceridad. Su mistificación, la de la realidad que representó ejemplarmente. Esto es lo que hace que el mal sea diagnosticado por Hegel tan pregnantemente; el diagnóstico es también síntoma.

CONCLUSION

«Una nueva época ha brotado en el mundo.»
(*Sämtl. W.* XIX, 689)

«Ninguna imagen es ya capaz de sostener al cielo.
[La nube desde el avión:
Vapor que quita la visibilidad. La cigüeña ya sólo
[un pájaro
Incluso el comunismo, la imagen definitiva, lo
[siempre nuevo
Porque lavado una y otra vez en sangre, el cada
[día
Le paga en calderilla, mate, ciego de sudor.»
(Heiner Müller, *Geschichten aus der Produktion* 2)

1. Idealismo e Ilustración

Muchos intentos ha conocido el siglo XX de restaurar críticamente sea a Hegel o a la Ilustración. Pero, mientras que ambas restauraciones a menudo han sido consideradas incompatibles, al cabo de este libro pudiera haber resultado que, y por qué, són tan inseparables como Hegel y la Ilustración mismos. Ni se puede expurgar a la Ilustración de la teología ni a Hegel de la Ilustración. La restauración no debería ser emprendida más que simultáneamente y por completo, de no corresponder su inconsecuencia tan fielmente a la misión social que desempeña.

La famosa «mistificación» hegeliana es herencia y producto central de una época, no un producto individual debido, por ejemplo, a influjos de escuela al estilo de la historia de las ideas (Spinoza, Fichte, etc.), menos aún a resignación histórica; puestos a hablar en tales términos, más bien sería la resignación lo que debe ser explicado por la forma ilustrada y prerromántica en que Hegel vivió la Revolución.

En cuanto al objeto de esa «mistificación», no es casualidad ni sólo continuidad asombrosa ni sutileza del historia-

dor el que los elementos característicos de Stuttgart hayan conservado en el Hegel posterior una huella tan continuada. Lo que vino después fue en parte una corrección; pero también, y fundamentalmente, un desarrollo de lo que ya reflejaba pregnantemente la tradición y la situación histórica en que se movería el filósofo.

Tal carga histórica bastaría ya para hacer de la «mistificación» una caracterización formal, a todas luces insuficiente, como definición del Idealismo hegeliano. Convertir en Ciencia la conciencia histórica de la época burguesa, tal es la consigna en que terminan cristalizando los términos del problema que se esbozaba en el *Sobre algunas diferencias*: el desarraigo de la fantasía, la pérdida de la tradición y el presente desgarrado. Ese programa se halla dimensionado por una actividad histórica, a cuyo horizonte remonta una pérdida originaria a través del desgarramiento actual. Marx y Lacan se asoman indiferenciados en esta intuición obscura y mitológica con la supermitología de la Razón absoluta.

Sólo como reflejo e instrumento de *esta* sociedad dividida podría verse en el racionalismo un rasgo central de la Ilustración. El mecanismo de interacción económica a que el *Tableau Économique* de Quesnay, por ejemplo —o ya en 1676 la *Political Arithmetik* de William Petty—, reduce las jerarquías tradicionales, supone tendencialmente la confrontación con sus privilegios inmecanizables hic et nunc... o más tarde. La Emancipación significa la explosión de una nueva lucha de clases. La violencia con que Koselleck ha atacado a la Ilustración se debe a que lo ha comprendido, aunque sin entender que la lucha de clases ni era nada nuevo ni un invento de la burguesía maquiavélicamente disimulado de moral (cfr. *supra*, pp. 106 s., nota 61). La lucha de clases no puede ser definida sólo intencional y políticamente. Es demasiada realidad la que abarca.

El Absoluto la condensa en el interior de la ratio burguesa y su actividad sistemática. Pero éstas, al suministrar la forma absoluta de la filosofía, imponen la lógica de una positividad histórica irreconocida: una vez que los productos del trabajo humano han llegado a tomar formas supernaturales, omnipotentes e inescrutables, la filosofía hegeliana reproduce y vive de ese embrujo, sin poder penetrarlo.

Como decía la primera edición de *El Capital* (p. 771), «la expresión del valor se halla caracterizada por esta inversión, que hace valer lo concreto y sensible como mera forma de aparición de lo abstractamente universal en vez de que lo abstractamente universal valga como propiedad de lo concreto. Esto dificulta la comprensión de la expresión del valor. Es normal decir: el derecho romano y el derecho germánico son ambos derechos. En cambio si digo, *el* Derecho, este abstractum, *se realiza* en el derecho romano y en el derecho germánico, estos derechos concretos, el conjunto pasa a ser *místico*». La alusión a Hegel es directa. Pero Hegel mismo reproducía con tanto acierto como inconsciencia una estructura histórica: Adam Smith la había precisado, viendo al capitalista como mera personificación del capital. Agazapada tras el Absoluto, por más que presentida en el radar filosófico, una realidad abstracta mantiene en un misterio impenetrable su estructura histórica dominante: las leyes universales e inflexibles del capital. Tal es la realidad cuya «astucia» se impone tras la humanidad universal de Hegel, tal su contradicción fundamental. Las formas duales en que el joven se vio obligado a pensar la Reconciliación reflejaban ya formalmente el mundo desgarrado —concreto y tan abstracto— que pretendían superar; por eso sólo podían reproducirlo. Y la especulación que recapitula en el Hegel maduro estos esfuerzos debe ser comprada al precio de ocultarse a sí misma la vaciedad de esta reconciliación; de ahí también lo precario y crujiente de su unidad sistemática. La reconciliación en el Absoluto apunta más allá de los límites de la conciencia burguesa y de su mundo; pero no halla forma de pensar tal superación más que con los modelos de esa conciencia misma llevada hasta el extremo.

En este extremismo se halla la profundidad, el enorme esfuerzo, el valor histórico de Hegel; él es ya la conciencia y descripción objetivas de sus límites.[1] La dialéctica que des-

[1] Para afirmaciones concretas de Hegel sobre la realidad capitalista, vid. el aún hoy orientador cap. 3.º de G. Lukács, *Der junge Hegel*, pese a que esta obra, escrita en los años treinta, se halla superada. En Lukács hay además una violencia interpretativa, manifiesta, sobre todo con el Hegel de Frankfurt, cuando echa mano de los mismos recursos psicológicos a lo Dilthey que él había criticado acertadamente en la interpretación dominante por entonces.

SECCIÓN DE METAFÍSICA U. COMPLUTENSE

cubre lo inmediato y real como abstracto y formal no es sólo el cumplimiento de la teoría ilustrada de la «positividad», sino —como ya en ella— la reproducción descongeladora y en este sentido destructiva, consciente —aún sólo contra el «feudalismo»—, de un mundo petrificado de relaciones sociales que se han olvidado de su origen. Es una productividad social que empieza a reclamar sistemáticamente para sí una forma libre, superior a la abstracción (incluso a la del concepto ilustrado de la libertad) y a sus impuestas concreciones.

También en Hegel la realidad burguesa del 1800 se identifica y acredita falazmente con la realidad eterna. Pero en su misma vaguedad el impulso utópico, la conciencia de abrir una nueva época de la Humanidad se dirige con fuerza más allá de los límites burgueses; la autocomprensión histórica preludia la producción consciente de la sociedad por sí misma. El «autómata», que Kant junto con los grandes economistas burgueses veía en la sociedad burguesa y en el que aspiraba a ver convertida la vida política del mundo entero, recibe ya en el *Systemprogramm* el impacto —también kantiano— de una actividad consciente, disconforme con anclar en estructuras eternas, naturales. La construcción de un mundo feliz es incompatible con la «positividad» agazapada también tras esas instancias abstractas.

De ahí la parcialidad de las acusaciones de falta de sentido histórico dirigidas una y otra vez contra la Ilustración. El antihistoriscismo de ésta no es sino la continuación, ya indecisa, del antihistoricismo de sus antecesores. La abstracción concreta, que proyecta el propio presente en la eternidad como «natural» y presenta la historia real como lo «artificial» a que pretende substituirse, comienza a ser, también conscientemente, abandono de la especulación aparentemente universalista hacia la acción concentrada y consciente. Antihistoricismo significa aquí no sólo consagración —conservadora, al menos virtualmente— del presente, sino también construcción de la historia, liberación de trabas tradicionales, historicismo real, por así decirlo, en vez de teórico. Diderot lo dice expresamente en la *Enciclopedia* (artículo «Encyclopèdie»): mirar al pasado para entrar en el futuro. Iselin, al hacer de la multiplicidad y el desarrollo

cualitativo de las necesidades el eje de la historia, anticipaba una concepción histórica proseguida en cierto modo por Kant, y que Wilhelm Schulz recogería medio siglo más tarde enlazándola con una articulación de la historia según las fases de desarrollo de las fuerzas productivas. Marx empalmó directamente con esta teoría. [2]

Ciertamente el carácter especulativo de esa acción la mantiene como reducto supremo de la ideología burguesa: su esencia divinamente positiva, gloriosa, intocable, monolítica, le sitúa por encima de la bajeza que está llamada a incorporarse. Para que la acción sea posible, es preciso, según la Ilustración, que los hombres vuelvan de sus alienaciones inconscientes, de las representaciones ideológicas que les dominan. Hegel añade que ni esta actitud centrípeta es suficiente, ni basta con que el sujeto emancipado imponga a lo Fichte su voluntad al mundo. La misma virulencia de la acción se volvería contra sí misma, además de ser pasividad, inconsciencia, por hallarse sujeta a condiciones que operan «a sus espaldas». Hegel insiste en que el Pensamiento es quien modela como su manifestación histórica los pensamientos de los hombres reales. Reconocerle —un reconocimiento sólo alcanzable a través de una interacción liberada— significa la suprema acción: reincorporar el ruido profano e inestable de cada día en el gran Pensamiento universal, que es su esencia real; dar a la realidad —también activamente— la Razón que lleva dentro. Comprender «su tiempo en pensamientos» es precisamente así la forma inmanente por excelencia de intervenir en él. La importancia que tenía la «acción» en Tubinga no se había perdido en el Hegel posterior, sino resonado y transformado en la reflexión.

La «Izquierda hegeliana» insistió en el carácter revolucionario de la nueva razón. Pero la mentira de ésta se había manifestado bien pronto en la corrupción del Directorio, en la depauperación de las masas, en una erupción de brutalidad y degeneración social sin precedentes. ¿Qué objeto mejor de burla que la inmoralidad de la moralidad burguesa y la irracionalidad patente de su «Razón»? Ya la crítica bri-

[2] Wilhelm Schulz, *Die Bewegung der Produktion.* Eine gesellschaftlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft. Zürich, Winterthur, 1843. Vid. OME V, 315-334.

llante de Fourier a comienzos del siglo XIX había sido mucho más seria que la «Crítica» de los Junghegelianer. Su contemporáneo Saint Simon había anticipado, en palabras de Engels, «casi todos los pensamientos de los socialistas posteriores, en cuanto no son estrictamente económicos». Y simultáneamente en Inglaterra la experiencia industrial producía con Robert Owen el socialismo utópico.

En la serena circularidad aristocrática de la especulación hegeliana la actividad burguesa alcanza una forma clásica, pero inmanentemente precaria. De deshacerla se encarga enseguida el progresivo desencadenamiento de las nuevas relaciones de producción en un sistema anónimo y amenazador incluso para los nuevos privilegiados. Los antagonismos sociales se enconarán a lo largo de los años siguientes. La desgracia personal y el desgarramiento social se hacen demasiado estridentes como para poder ser incluidos sin cacofonía en la gran partitura hegeliana.[3] Los moldes heredados del siglo XVIII saltan en añicos bajo la fuerza de esta evolución incontenible y son burgueses —el hijo de un empresario de Wuppertal y un doctor en filosofía (griega por añadidura)— quienes organizan la 1.ª Internacional. La lucha de

[3] En la Alemania de mediados del siglo XIX una explosión demográfica acompañada en unas zonas por la pérdida de las tierras comunales para los pobres, en casi todas por la debilidad de una industria atrasada, ha creado un proletariado al borde de la aniquilación física que suma casi la mitad de la población alemana. La furia con que son deshechas bases tradicionales de producción conjuga sus males con el freno que la burguesía experimenta para desarrollarse. En 1832 Carl Bertram Stuve vio la teoría tradicional ilustrada de las dos clases en una forma esencialmente más dura que el *Sobre algunas diferencias:* «Una [clase], que vive siempre de su propiedad y los frutos de ella; otra [clase], que tiene que mover a la primera por el servicio de sus fuerzas a que le deje tanta propiedad sobre las cosas como exige la supervivencia.» La «nación dividida» va siendo ya la lucha de clases, por más que Stuve piense todavía más en las clases agrarias de la sociedad tradicional que en las del capitalismo industrial, y pese a no haber comprendido tampoco los mecanismos de la explotación. (Vid. Werner Conze, *Vom «Pöbel 'zum' Proletariat»*. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland, en *Moderne Sozialgeschichte*, editado por Hans Ulrich Wehler. Köln, Berlin, 1966, 117.) Stirner hablará de que el mundo actual se nos ha enajenado demasiado como para poder encontrarnos en él a nosotros mismos; la externalización, al fin gloriosa, del Espíritu se revela como pérdida de substancia por hombres desgraciados. Arnold Ruge habla de la «sinrazón de las existencias». (Vid. Karl Löwith, *Die Hegelsche Linke*. Stuttgart, Bad Cannstatt, 1962, 27 s.)

clases salta al horizonte histórico, el final de la historia se presenta incierto.

La identificación de lógica y realidad, que permitía a la dialéctica hegeliana un desarrollo infinito, se quiebra definitivamente bajo el impacto de una realidad que impone sus propias cesuras al desarrollo lógico. La lógica no puede mantener soberanamente el movimiento del concepto una vez reconocidas las cesuras de la realidad no sólo como propias, sino como determinantes de su forma. En los *Principios de la filosofía del futuro* (A § 49) Feuerbach dice: «El pensamiento no procede en línea recta, en identidad consigo, sino que se interrumpe con la percepción.» Y en la *Crítica de la filosofía hegeliana* el mismo Feuerbach [4] había llegado a postular una filosofía no sólo crítica sino «genético-crítica». Este descombramiento genético se refería sólo a los objetos del conocimiento. Pero la crítica de las formas de la conciencia lleva a poner en cuestión no sólo la lógica o los concretos contenidos y formas de esa conciencia. Es la forma misma de ésta, la conciencia como tal, lo que va a hacerse problemático.

Aún en Feuerbach era el desengaño de Prusia lo decisivo; tras él viene el desengaño del mundo burgués como tal. Proudhon y sus discípulos serán pronto objeto de irrisión por tomar en serio los valores de la sociedad liberal y tratar de realizar la libertad, igualdad y fraternidad de 1789. Entonces es cuando Hegel comienza realmente a pertenecer al pasado.

2. Después de Hegel

No es que la Ilustración quede para nosotros sin más del lado del pasado. Por de pronto también a este lado de la cesura sigue operante el sistema significante ilustrado, patente, por ejemplo, en categorías centrales como naturaleza, ley, fundamento, sistema, etc.; con ellas, también un resto de su fondo teológico-metafísico. La misma infraestructura productiva como clave de las articulaciones históricas, el

[4] *Ludwig Feuerbach, Aportes para la crítica de Hegel*. Ed. A. Llanos. Buenos Aires, 1974, 53-54.

esquema marxista de los modos de producción no fue más que una orientación enormemente abstracta. No se trata simplemente del resto inefable e inaccesible a toda historia, ni de la imposibilidad de desarrollar en el espacio de una vida pensamientos nuevos de un tal alcance, sino de los límites específicamente históricos del pensamiento. Según *La ideología alemana*, «moral, religión, metafísica... no tienen historia, no tienen desarrollo. Por el contrario, los hombres, al desarrollar su producción material y sus relaciones materiales, transforman a la vez que esta realidad también su pensamiento y los productos de su pensamiento» (MEW III, 26 s.). Aplicar esta afirmación a la época del mismo Marx significa reconocer los límites históricos de su pensamiento. El arranque genético de la teoría marxiana del valor se halla en la confrontación de la economía política con sus aspiraciones de humanidad.[5] Los borradores de 1857-58, de intención estrictamente científica en el sentido de confrontar la Economía Política ilustrada con su propio trasfondo genético y su coherencia sistemática, se situaban sobre el terreno de la ciencia burguesa. La crítica a Ricardo repite la que en Frankfurt hiciera Hegel a la hegemonía del concepto en las filosofías de Kant y Fichte; la dirigida a Proudhon y Ricardo presenta una estructura semejante a aquélla de la (auto)crítica de *Fe y Saber* a la Ilustración: buscar la superación de una situación puede reproducirla aún más violentamente si no se llega a su estructura fundamental para poder dominarla.[6] ¿Y quién sino el filósofo burgués Hegel había articulado la historia en relaciones ('Verhältnisse'), cuyo dinamismo inmanente constituía las fases y sus transiciones?

Lukács ha notado cómo la deducción marxiana del dinero prolonga afirmaciones de la *Realphilosophie* de Jena. La forma teórica de explicar lo que es el valor se hallaba bastante perfilada en la primera parte de *La Riqueza de las Naciones* (caps. 6-8) de Adam Smith y en los dos primeros capítulos de los *Principios de economía política* de Ricardo (cierta-

[5] Así los extractos de James Mill: OME V, 275-293.

[6] Para la crítica a Proudhon vid. MEW IV, 130 s.; OME XXI, 46 s. Para la crítica a Ricardo vid. v. gr. MEW VI, 405; XXVI, 2.°, 161, 171, 440; *Briefe über das Kapital* (Berlin, 1954), 185. Para otras afinidades entre Marx y Hegel vid. Manfred Riedel, *System und Geschichte*. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie. Frankfurt/M, 1973.

mente en yuxtaposición con el resto de estas obras). Ganilh, medio siglo antes de *El Capital,* había comenzado por la «mercancía» como «el elemento de la riqueza burguesa». Y en el siglo XVII North había reducido analíticamente el dinero a la mercancía (OME XLV, 195, 386). En realidad la dimensión social del «valor» fue percibida desde el Renacimiento, el *Leviatán* de Hobbes estuvo cerca de intuir el secreto de la plusvalía, la distinción entre el trabajo social como medida abstracta para el intercambio y como respuesta a necesidades concretas había ido cobrando formas cada vez más explícitas a la par con las nuevas relaciones de producción. Si Marx desarrolló mucho más completamente la parte de su obra correspondiente a la «base» que la correspondiente a la «superestructura», es porque precisamente a ese nivel venía como pensador burgués en una tradición mucho más profunda de la que una mera historia de los dogmas es capaz de revelar.

En ningún sitio es tan decisiva la huella ilustrada y hegeliana como en la definición del capital que está en el centro de la concepción marxista: el capital es ahí no una «substancia», una cosa, como aún en principio para Smith y Ricardo, sino una «fuerza» humana, una «determinada relación social» (MEW XXVI, 2.°, 403). La relativa estabilidad con que esta relación social concentra en unas manos la riqueza productiva, dejando las otras sólo llenas de sí mismas, es quien crea la ceguera de confundir «trabajo» y «fuerza de trabajo» (*ibidem*). La estructura de esta ceguera puede ser desarrollada valiéndose de la teoría del valor, precisamente porque esta teoría es representada típicamente por los teóricos del capitalismo; pero es el accionismo ilustrado quien aquí se deshace de la falsa conciencia de su *subjetividad* autónoma a la vez que sus trucos teóricos. Las tareas emprendidas por Freud y Marx se hallan sometidas a determinaciones históricas comunes y relativamente estrechas.

La evolución no será revolucionaria; pero toda revolución es también evolutiva. La enorme y lúcida distancia de Marx frente a la época histórica con que se hallaba identificado es la de la individualidad desarraigada. Al nivel histórico de Marx —dejando aquí de lado estructuras que corresponden a tiempos más largos, suprahistóricos— su reflexión, a la

SEMINARIO DE METAFISICA

vez que resultado de un desarraigo, participa en la actividad que lo produjo, disolviendo los vínculos totalitarios del antiguo organismo precapitalista: la separación radical entre las personas y los medios de producción, la separación formal entre sociedad económica y Estado, la inversión de las relaciones sociales en impersonales y viceversa, y por consiguiente la congelación de la substancia humana a mecanismos anónimos. Su desmitologización radical es la misma que hacía a Adam Smith identificar al rey y al sacerdote con el cocinero y la puta en la categoría común de «clase improductiva». En su madurez Marx renunció al ya bla-bla-blá humanista de la alienación; pero no a su variable determinación sociológica, económica y ecológica. La esencia de este pensamiento es subjetividad burguesa, capaz de percibir y recorrer su dialéctica inmanente, porque está decidida a emprender una tarea que medio siglo de historia desde Hegel había hecho ya posible. Esta limitación histórica del pensamiento es plenamente consciente de su forma específica burguesa junto con su nueva universalidad, el capital; sólo desde el interior del presente es capaz de universalizar su tema. Marx pertenecerá al pasado, no cuando se le refute —siempre los mismos intentos pedantes desde Böhm-Bawerk—, sino cuando otros hayan llegado a realizar lo que él aún sólo pudo vislumbrar.

El carácter científico de la crítica, postulado desde un principio por el marxismo, no es sino el sentido de las ciencias desde que existen y de la misma Ciencia del Idealismo alemán: la cibernética consciente y liberada de una nueva humanidad. Esta crítica no es mero racionalismo; por lo menos desde Kant y desde el Idealismo alemán es expresamente actividad revolucionaria infinita (cfr. MEW XXI, 267 s.). Pero realidades hoy marginadas también para la crítica acusan fragmentariamente, sobre todo en la cercanía del psicoanálisis, la presencia de tareas históricas aún inabordables. Un mundo humano sin las graves restricciones de una larga historia de pobreza y opresión comienza a ser posible, pero es aún difícil hasta de pensar. De él testimonian en lejana cifra las formas espontáneas, proletarias, que hoy acompañan ignoradas a la cultura oficial: los grafitos de los retretes públicos, el chiste en los países totalitarios,

los fragmentos de culturas «marginales» en proceso de disolución, las subculturas desgraciadas de los países capitalistas. Nuestros objetivos de liberación humana son demasiado elementales e inmediatos bajo la presión de terribles hipotecas históricas.

En las grandes teorías económicas de la Ilustración la eliminación virtual de la Teoría se refleja en la búsqueda no ya de la verdad, sino del funcionamiento sistemático del mundo en que vivían; comprender significa aquí y ante todo obrar con eficacia. Los restos especulativos de los sobrios economistas británicos significan por de pronto que la burguesía industrial no se tiene aún sobre sus pies. Pero el pasado no se halla presente sólo como una fuerza más bien residual o en proceso de fosilización, sino también como elemento fundamental de poder. Adam Smith ensalza aún el trabajo productivo (fundamentalmente el de los capitalistas frente a los nobles). David Ricardo, medio siglo después, matiza fundamentalmente la definición de Smith —trabajador productivo es el produce riqueza— añadiendo: *para otro;* ser trabajador productivo es para Ricardo una desgracia como otra cualquiera. El cinismo a que apunta el desarrollo del pensamiento burgués, su connaturalidad con las clases dominantes del pasado, se revela también desde un principio en las formas larvadas de especulación que conserva. La realidad burguesa es identificada con *la* realidad, el trabajo asalariado con *el* trabajo, la propiedad privada capitalista —esencialmente expropiadora— con *la* propiedad privada, las normas burguesas con las leyes naturales; el sistema de producción moderno es «natural».

Las palabras abstractas —según Hegel, la leña en que se ha convertido el bosque sagrado— son «poderes que *dominan* al hombre y le llevan de acá para allá. El signo de su *imperio* [subrayados J. M. R.] es que el hombre se *siente* a sí mismo en ellas» (Ros 546). De esa esclavitud, por tanto, es correlativo el *sentimiento* de la propia libertad. Y la misma «Libertad» hegeliana no es sino la reaparición de esa esclavitud, de esa abstracta ideología en su forma más fundamental; reaparición sublimada y ambivalente, porque a la vez critica a la abstracción y oprime con ella a una realidad que no quiere ver, aunque sea la realidad propia. Ya la

Izquierda hegeliana de un Bruno Bauer se halla confrontada con este descubrimiento, que *La Cuestión judía* formulará —basándose en Moses Hess— enérgicamente aunque aún sin precisión (OME V, 199 s.).

Por eso ha pasado también la hora de prestigiar realidades nuevas bautizándolas con los nombres altisonantes de Ontología, Metodología, Epistemología, Humanismo. Precisamente porque las relaciones serviles de dependencia personal se han convertido en relaciones objetivas, porque las relaciones políticas, sociales y económicas han dejado de hallarse identificadas entre sí y los hombres se encuentran enfrentados a un mundo extraño de necesidades objetivas, el siglo XIX europeo es el momento de comprender la entraña productiva que ha venido dominando a la sociedad humana como un destino incontrolable. La idea deja de poder considerarse sinceramente a sí misma como el factor dominante; el materialismo, aun el escéptico y pragmático de quienes hacen pregonar los valores del Espíritu, le irá destruyendo implacablemente. Voltaire notó agudamente que el hundimiento de la especulación se debió ante todo al interés por las especulaciones (financieras).[7] La realidad burguesa ha perdido el recurso ideológico a la eternidad.

Los trabajadores han sido desde siempre un actor principal del capitalismo. La fuerza a que se hallan sometidos es producto constante de sus manos, cada vez más poderoso. Este carácter activo, productor, también de las «clases inferiores» —como decía el Hegel de Stuttgart— alcanza un momento crítico en la primera mitad del siglo XIX, cuando en Inglaterra, el país más capitalista, más industrializado, la mano de obra se constituye ella misma en actor directo de la política y se lanza a la conquista del poder.[8] El *Manifiesto Comunista* empalma con esta experiencia más directamente que con su propia prehistoria teórica, antes aludida; a su incorporación en tal experiencia se debe lo que hay de proletario en la teoría de Marx. El tema de la «nación dividida» deja de pertenecer a la cultura burguesa para convertirse en lo que fue siempre potencialmente: la lucha de clases cons-

[7] MEW II, 113 s., ha comentado esta observación de Voltaire.

[8] Vid. Michael Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess*. Frankfurt/M, 1970.

ciente, desde abajo. El Sturm und Drang se desvanece en el pasado ante el empuje de los movimientos revolucionarios nacionales en China, Cuba, Mozambique, Vietnam... Incluso en los países capitalistas avanzados, pese a que sus obreros viven a la vez del trabajo de medio mundo colonizado, las relaciones sociales capitalistas sólo pueden ser mantenidas a base de un virtuosismo de todas las formas sociales y estatales de poder.

3. La «nación dividida», hoy

Una nueva convivencia, un nuevo mundo humano era el contenido de la idea de nación en los burgueses más avanzados de aquel cambio de siglo. Pero el 1800 no pudo contar para sí con la posibilidad real de una nación no dividida.

Por el contrario, su dimensión universal, la Humanidad, a que también se refería entonces esa idea, fue desplazada al olvido de lo más abstracto; la O.N.U., por ejemplo, o los Derechos Humanos, han reflejado en su abstracción *real* tanto la de esta dimensión universal como su usurpación hipócrita por los intereses más inconfesables.

Esta estructura lógica, que *Fe y Saber* había criticado en la Ilustración y en la filosofía alemana, es igualmente aplicable a las constituciones burguesas. No sólo el nombre de «Humanidad», también el de «nación» era incapaz más que de *aludir* a la nueva convivencia concreta que pretendía. Como los otros nombres abstractos formaba parte de un cuerpo de significantes de muerte. No es extraño que la forma abstracta y su correlativo, la sustancia clasista, de aquella idea de «nación» se impusieran con una inhumanidad que los nacionalismos (colonialismos, fascismos, guerras y genocidios) «occidentales» se encargaron de demostrar exotéricamente de la forma más clara posible.

Hegel se refería al imperio romano como la fuerza opresora y destructiva que sometió a su universalidad abstracta las felices individualidades políticas de la Antigüedad mediterránea. Nuevos imperios aún más abstractos y niveladores se imponen hoy en día, induciendo a la vez un movimiento de emancipación mundial. En este frente forman también

las individualidades nacionales niveladas por los intereses a la vez tan abstractos y tan personales —dialéctica fantástica en todos los sentidos— del capital. La lucha nacional contra el 'ancien régime' se reproduce con nueva calidad. En éste como en otros terrenos la violencia que requiere el capitalismo le acredita como residuo del pasado.

También como en el caso del imperio romano, la expansión exterior va acompañada de la destrucción opresiva de la nación interior. En España, la experiencia vasca del Estado moderno al fin en su forma más consecuente —la franquista de la dictadura total, imponiendo hasta la lengua en que hablar— ha llevado al astillamiento contra sí misma de la idea burguesa de nación. Aunque lo invocado sigue siendo la consigna burguesa de nación, su contenido se opone ya a esta consigna. Comisiones de investigación, gestoras, iniciativas políticas, antinucleares y ecológicas, asambleas de barrios y pueblos, organizaciones de autodefensa, propugnan espontáneamente una nueva norma de convivencia irreductible al ideal burgués de «nación».

En efecto, hoy en día las nuevas constituciones burguesas —por ejemplo la española— han dejado incluso de formularse al amparo exclusivo de los principios abstractos burgueses. Estos sólo pueden aspirar a validez constitucional si reciben *ellos* su validez de la *realidad* nacional, de la incorporación a un «ordenamiento jurídico», es decir: de una *positividad* histórica, el gran enemigo de la «emancipación» ilustrada y con ella de Hegel. La «nación» autoconstituyente se convierte en la enemiga mortal de la «nación» constituida.[9]

Así, después que el nuevo mundo capitalista ha desarrollado a lo largo de cinco siglos sus potencialidades y enterrado cada vez más restos del pasado, la idea de «nación» que acompañó a Maquiavelo como a Hegel pierde validez y esta situación nos separa de ellos: es todo su cuerpo significante el que se halla sometido a alteraciones destructivas.

El tema dieciochesco de la «nación dividida» nos ha aparecido en la formulación literaria que le dieron los «germa-

[9] Vid. José María Ordóñez, *El constitucionalismo postliberal* y *J. J. Rousseau*. Inédito (Ponencia en el Coloquio J. J. Rousseau. 28 de agosto al 2 de septiembre de 1978. Universidad de La Rábida).

nistas», propugnando la fuerza sintética de la fantasía, de una libertad creadora, de una convergencia de todas las facultades humanas dispersas y antagónicas en la sociedad de clases. Pero, como vio Hegel, el individuo encargado de formular y realizar esta tarea reproducía en sí mismo la división que pretendía superar, los racionalismos cultivados a lo ilustrado eran correlativos de las supersticiosas subculturas proletarias. (En una situación análoga a la de la Ilustración, como hemos visto, el Helenismo fue acompañado de subculturas proletarias, la más conocida el cristianismo primitivo.) Con el avance del capitalismo el racionalismo sólo va dejando existir subjetivamente el puro interés egoísta que representa en abstracto (cfr. *supra*, cap. 8). Retroceder *meramente* a las subculturas (integradas a menudo también como rebeldes) es cementar la división. Y el intelectual, que no puede escapar a esta situación, como no escapó Hegel —ni Marx—, debe apuntar hacia nuevas formas de vida que no conozcan *esta* división. Pero entonces es la misma función del intelectual lo que cambia. El sujeto productor de esas nuevas formas de vida no es él, como pensaba la generación de Hegel, sino la masa, que el *Sobre algunas diferencias* despreciaba; una masa capaz no sólo de subsistir, sino de articular por sí misma su nuevo proyecto de nación —si se quiere seguir llamándolo así— frente a la nación unitaria y abstracta de la Ilustración.

La dialéctica de la abstracción ilustrada, que Hegel persiguió consecuentemente, era sólo una dialéctica derivada. Cuando hoy, y en tiempos de Adam Smith, se mide a un hombre por el valor abstracto de su fuerza de trabajo, el hombre no es fin para el hombre —como quería Kant—, sino medio y cosa, dinero; su existencia, reducida a una abstracción utilitaria, precisamente por no ser más que eso: la pura abstracción frente a la concreción real que esa humanidad ha producido. Pero el contenido de esa abstracción no es el aparente (la forma abstracta podrá llegar a incautarse de su contenido, pero no a un acuerdo con él, ni siquiera consigo como contenido eminente). La abstracción del trabajo *socialmente* necesario que determina cuantitativamente el valor de toda mercancía, significa turbiamente también la presencia de una dependencia, coordinación, potenciación

sociales, cuya expresión resumida (nada más) es la abstracción más simple.[10] Tal es la dialéctica real a la que corresponde la disolución de la abstracción en las ciencias desarrolladas a su amparo que animó la cultura dieciochesca, y de la que Hegel hizo la tarea de su vida.

La enorme contradicción entre el significado universal de los saberes y fuerzas productivas (subjetivos y objetivados en productos e instituciones; reales y ya técnicamente posibles), y la represión y reducción privatizadora de lo universal a *meramente* abstracto marca nuestro problema fundamental. La supervivencia, más aún, restauración, de la soberanía de las formas abstractas (y de su falsa subjetividad correlativa, que comentó *Fe y Saber*), indica el nivel de represión defensiva a que estamos sometidos: la liberación de la dialéctica encerrada objetivamente en esa abstracción requeriría el despliegue de todas las fuerzas productivas, es decir, el desarrollo de las capacidades más creadoras, que hoy deben ser reprimidas socialmente desde la infancia para lograr vivir con el mínimo posible de desesperación. Parados, marginados, analfabetos no son más que subproductos del mal; éste hay buscarlo en la organización jerárquica del proceso productivo y reproductivo (así la educación) sobre la base de una masa de asalariados reducidos al mínimo de saber, responsabilidad y creatividad; en la represión de la fantasía creadora a nivel de unas masas cuya enorme inercia desgaja violentamente del proceso productivo las fuerzas sociales que le darían una nueva humanidad y riqueza. La «masa» sigue sin poder articularse como el «pueblo» a que trataba de referirse el Sturm und Drang. Aquí se basa el carácter elitario de una cultura, que con razón puede considerarse en continuidad con el mundo aristocrático:

> «las preocupaciones por las necesidades y comodidades de la vida, que tanto se han multiplicado, ocupan al resto demasiado como para que tenga tiempo y ganas de elevarse y acercarse a los conceptos de los estados superiores» (*Dok* 49).

¿Qué habría sido de la filosofía sin el arte del eufemismo?

[10] Vid. Oskar Negt, Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt/M, 1973, v. gr. 229.

4. Capital y especulación

Con el nombre de abstracciones se acostumbra a designar lo irreal. Pero la abstracción se ha dado a todos los niveles históricos de la vida humana en muchos modos distintos. Por tanto se impone como una realidad; y hay abstracciones reales, no sólo en el interior de tal o cual cabeza. Es más, nada hay más real hoy en día que una abstracción: el capital.

Irreal lo es también, al ser ajeno a los mismos que él no reconoce. Esto lo hace auténticamente abstracto. Y también aquí reside su fuerza, no sólo porque consiga además ser aceptado o porque se imponga a secas.

La fuerza —constructiva y destructiva— del capital es la furia de la abstracción real que le constituye. Su única debilidad es que la abstracción puede ser reconocida como tal y esto haría imposible su furia, su estado de equilibrio, que es el de una acción tan absoluta como ciega. Lo que la abstracción deja aparte y subyuga puede volverse contra ella, si su acción no es lo suficientemente furiosa.

Hegel se hallaba totalmente bajo el embrujo de esa abstracción. Pero aún sabía confusamente de cuando no tenía que reconocer la realidad perdida por sus sombras y presentía una abstracción sin furia. Su Absoluto especulativo es el intento repetido secularmente, al menos desde el antiguo 'tao', por superar homeopáticamente la excentricidad específica —y no sólo general— en que se encuentra la especie humana frente a la naturaleza, una vez superadas las formas primitivas de su trabajo.

La dualista problemática cartesiana 'res cogitans' —'res extensa', asumida como razón—, realidad por todos los Idealismos europeos, reproduce con nuevas calidades el tema de esa excentricidad. [11] A fines del siglo XVIII la problemáti-

[11] El trabajo convierte sus dimensiones natural y social en el tema travestido de una especulación cada vez más absorbida —incluso inconscientemente— por la vorágine de un nuevo desarrollo de las fuerzas productivas. La respuesta a éstas es, en cambio, casi directa en las primeras reflexiones sobre el valor, iniciadas en la Europa renacentista por Maquiavelo, Lutero, Hobbes. Cfr. Lawrence Krader, *Early history of the labor theorie of value*, en (mismo) *Dialectic of Civil Society*. Assen, Amsterdam, 1976, 161-190.

ca especulativa se historiza, la pregunta por la materia y el espíritu se convierte en la cuestión de la génesis de éste a partir de aquélla, en la identidad y diferencia dinámica de ambos. Se perfila el tema del trabajo, que Hegel expresa en los términos de la supermitología ilustrada.

Lo interesante en Hegel no es que haya sostenido o haya zapado el Estado prusiano, que haya leído a Smith o a los místicos medievales, que haya afirmado la riqueza irreductible de lo espiritual, o desarrollado una «metodología dialéctica». Hegel comenzó viviendo el sufrimiento de una época con señas contradictorias de identidad. La especie humana se hallaba realizando en una parte del planeta potencialidades que había sospechado tan poco en sí como para ser incapaz de reconocerlas en su figura real. No era sólo en el Cielo donde el hombre —como creía Feuerbach— había proyectado las enormes fuerzas de su metabolismo con la naturaleza, ni simplemente en la radical abstracción del dinero, como pensaba Moses Hess. Era sobre todo en la autonomización del producto acumulado de su acción, que superaba toda su capacidad de comprensión y desmoronaba bajo su peso las sólidas estructuras sociales de antaño. El resultado era la reestructuración del individuo como «persona» (jurídica), emisario él mismo del producto cotidiano de sus manos y su inteligencia. Los hombres seguimos produciéndonos a nosotros mismos, pero en una enajenación sin rostro, abstracta, destructiva hasta de su base natural. Ninguna religión ha sido capaz de igualar jamás el totalitarismo de esta enajenación. La desmitologización absoluta en que culmina el programa tardoilustrado y hegeliano de una nueva mitología, alude, reproduciéndola, a esta estructura fundamental de la personalidad bajo el capital.

También la complejidad de la especulación idealista, lejos de desvirtuar esa complejidad real, responde precisamente a ella. *El Absoluto es la abstracción concreta, total,* el resultado como proceso originario. Es la forma del capital, cargada con la nostalgia de su origen, de lo que el capital mata. Es la furia de una abstracción renegando de sí como San Pedro ante la criada. Disimulo tan suicida como apologético y consolidador.

Ridículo sería caracterizar a Hegel como «secularizador», aunque lo ha sido. Su importancia no es propiamente la de ser el último filósofo clásico, la recapitulación de esa pequeña historia de 2000 años de filosofía, el enlace con ella de nuestra realidad histórica. Marx, que conoció a Hegel como una figura hecha, un seductor en su camino, habló de él como un mistificador y a la vez con respeto. Pero la grandeza aún hoy imponente de Hegel consiste en que toda su vida fue un esfuerzo por llegar a comprender el capital. Y al fin, cuando detractores y amigos le ven perderse en la locura de la especulación, es cuando ciego tantea sus contornos y cala su entraña humana, dos veces natural.

El impulso incontrolable que le llevó a trasladar a la especulación los intentos desordenados de superar carencias que eran más que personales, es el de acercarse abstractamente a la abstracción suprema; el de acercarse a ella tan concretamente como ella es concreta. La especulación es también resto del pasado precapitalista, se halla modulada religiosamente y animada de entusiasmo prerromántico, presenta rasgos específicos de clase e influjos de escuela. Su motor no se halla en estas irisaciones, que enseñan la riqueza y variedad de esclavos con que cuenta la gran Abstracción.

Si Hegel no ha perdido aún su embrujo, es que tampoco lo ha perdida ella. Ciertamente son muchos los que ya no la aceptan.

BIBLIOGRAFIA

Aunque dentro de lo posible se han citado las obras por su versión en castellano, de ordinario la traducción ha sido directa del original.

Al señalarse /l. se indica la línea de la página citada antes de la barra.

I. SIGLAS

Allwill	Friedrich Henrich Jacobi, *Eduard Allwills Briefsammlung,* mit einer Zugabe von eigenen Briefen. Stuttgart, 1962 (reimpr. fotom. de la versión de 1776).
Briefe	*Briefe von und an Hegel.* Ed. J. Hoffmeister (y R. Flechsig). 4 ts. Hamburg, 1952-1960.
Diagnóstico	José María Ripalda, *El diagnóstico del tiempo en el primer Hegel.* Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 1972.
Dok	*Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Ed. J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.
Eberhard	Johann August Eberhard, *Vermutungen über den Ursprung der heutigen Magie.* Ein historischer Versuch, en Berlinische Monatsschrift, 10 (187), 6-.
Fenomenología	G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu.* Trad. W. Roces. México, 1966.
Fichte	*J. G. Fichte-Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Ed. R. Lauth y H. Jakob. Stuttgart, Bad Cannstatt, 1962-.
Garve	Christian Garve, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, besonders der Dichter,* en (el mismo) *Sammlung einiger Abhandlungen,* etc. Leipzig, 1779, 116-197.
GOC	*Johann W. Goethe. Obras completas.* Ed. R. Cansinos Assens. 3 ts. Madrid, Aguilar, 1957-1958.

Goethe	*Goethes Werke.* Ed. E. Trunz. 14 ts. (Hamburger Ausgabe). ²Hamburg, 1961.
Haym	Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit.* Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin, 1857 (reimpr. fotom., 1962).
Hegel	*G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke,* comenzada bajo los auspicios de la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Hamburg, 1968-.
HEJ	*G. W. F. Hegel. Escritos de juventud.* Ed. J. M. Ripalda. Madrid, México, 1978.
Herder	*Herders Sämtliche Werke.* Ed. B. Suphan. 33 ts. Berlin, 1877-1913.
Hölderlin	*Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke.* (Grosse Stuttgarter Ausgabe.) Ed. Fr. Beissner. Stuttgart, 1946-.
Hume	*David Hume. The philosophical works.* Ed. Th. H. Green y Th. H. Grose. 4 ts. London, 1882-1884.
Iselin	Isaak Iselin, *über* [sic] *die Geschichte der Menschheit.* 2 ts. ²Basel, 1786.
Jerusalem	Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum.* 2 ts. Berlin, 1783.
Kant	*Kant's gesammelte Schriften.* Ed. por la Königlich preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1910-.
Kirchengesch	Johann Matthias Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte.* 43 ts. Leipzig, 1768-1808 (+ 2 ts. de suplementos por H. G. Tzschirner, 1810-1812).
Lacorte	Carmelo Lacorte, *Il primo Hegel.* Firenze, 1959.
Lessing	*Lessings Werke.* Vollständige Ausgabe in 25 Teilen. Ed. J. Petersen y W. v. Olshausen. Leipzig, 1925-1929.
Meiners	Christoph Meiners, *Grundriss der Geschichte der Menschheit.* Lemgo, 1785.
Mendelssohn	*Moses Mendelssohn. Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik.* 2 ts. Ed. M. Brasch. Leipzig, 1880.

MEW	*Karl Marx, Friedrich Engels. Werke.* 39 + + 4 ts. [7]Berlin, 1970.
Nicolin	*Der junge Hegel in Stuttgart.* Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen, 1785-1788. Stuttgart, 1970.
Nohl	*Hegels theologische Jugendschriften* nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin. Ed. H. Nohl. Tübingen, 1907.
OME	*Karl Marx, Friedrich Engels. Obras.* Ed. M. Sacristán. Barcelona, México, 1976-.
Phänomenologie	G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes.* Ed. J. Hoffmeister. [6]Hamburg, 1952.
Ros	Karl Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben. Berlin, 1844 (reimpr. fotom. 1969).
Rousseau	*Collection complette des oeuvres de J. J. Rousseau,* Citoyen de Genève. 30 ts. Aux Deux Ponts, 1782-1784.
Sämtl. W.	*G. W. F. Hegel. Sämtliche Werke.* Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Ed. H. Glockner. Stuttgart, 1927-1929.
Schelling	*F. W. J. Schellings Werke.* Ed. M. Schröter. München, 1927-.
Schiller	*Schillers Werke.* Nationalausgabe. Ed. J. Petersen y H. Schneider. Weimar, 1943-.
Schr. z. Pol.	*G. W. F. Hegel. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.* Ed. G. Lasson. [2]Leipzig, 1923.
Sokrates	Johann August Eberhard, *Apologie des Sokrates.* 2 ts. Berlin, Stettin, 1776-1778.
Thaulow	Gustav Thaulow, *Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht,* etc. Dritter Teil. Zur Gymnasialpädagogik und zur Universität Gehöriges. Kiel, 1854.
Weltgesch	Johann Matthias Schröckh, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauch bey dem ersten Unterrichte der Jugend,* etc. [4]Berlin, Stettin, 1784.
Werther	*Werke Goethes.* Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (E. Grumach). Berlin, 1952-. Tomo I: *Die Leiden des jungen Werthers.* Ed. E. Merker. Berlin, 1954.

II. Lecturas de Hegel en Stuttgart y su comprobante

Un panorama analítico de la amplitud con que el primer Hegel asimiló la Ilustración y, por consiguiente, de lo que en ésta ha formado la base de la matriz filosófica de Hegel, requiere un índice de sus lecturas. Ciertamente, este índice se halla limitado a los testimonios históricos de que disponemos; son pocos los casos en que rastros filológicos han permitido ampliaciones más o menos conjeturales. Por tanto, cada título va seguido de la referencia por la que consta como lectura del primer Hegel.

A.1 *Revistas*

Allgemeine deutsche Bibliothek, Berlin, 1765-.

Diario, 8-II-1786: Nicolin 53/l. 8, cfr. Nicolin 131.
——, 2-I-1787: Nicolin 63, cfr. Nicolin 137.
——, 5-I-1787: Nicolin 63.

[Jenaer] Allgemeine Literatur-Zeitung, Jena, 1785-.
Thaulow 127, 129, 135.

Berlinische Monatsschrift, Berlin, 1783-.
Thaulow 120, 124, 126.

Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, Leipzig, 1768-.
Thaulow 95, 116 ss.

[Schlözer's] Staats-Anzeigen, Göttingen, 1782-.
Thaulow 33.

Schwäbisches Museum, Kempten, 1785-.
Ros 12.

A.2 *Artículos de revista* (excepto los que tratan del humanismo clásico)

Aepinus, Franz Ulrich Theodor, *Plan der Normal-Schulen in Rußland*, en Staats-Anzeigen, 7 (1785), n.º 25-IV.
Thaulow 33.

Eberhard, Johann August, *Vermutungen über den Ursprung der heutigen Magie*, Ein historischer Versuch, en Berlinische Monatsschrift, 10 (1787), 6.
Thaulow 124, 126.

Garve, Christian, *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten*, en Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, 8 (1796), 1-44, 201-231.
El artículo es anónimo, cosa normal en la Neue Bibliothek. Hegel lo extractó quizá de *Sammlung einiger Abhandlungen.*

Aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, Leipzig, 1779.
Thaulow 95.

——, *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, besonders der Dichter,* en Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, 10 (1770), 1-38, 189-210 (reproducido en *Sammlung einiger Abhandlungen.* Leipzig, 1779, 116-197, cfr. *supra,* p. 36, nota 4.
Dok 407-414.

Kästner, Abraham Gotthold, *Einige Vorlesungen,* en Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, 8 (1769), 112-115.
Thaulow 116 s.

Mendelssohn, Moses, *Über die Frage: Was heißt aufklären?,* en Berlinische Monatsschrift (1784), 193-200.
Thaulow 120.

A.3 *Recensiones*

Rehberg, August Wilhelm, *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion.* Berlin, 1787, en Allgemeine Literatur-Zeitung, junio 1788, n.º 153b, col. 690 ss.
Thaulow 135.

Ulrich, Johann August Heinrich, *Eleutheriologie,* oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Jena, 1788, en Allgemeine Literatur-Zeitung, abril 1788, n.º 100.
Thaulow 129.

Zimmermann, Johann Georg, *Über die Einsamkeit.* Ts. 3 y 4. Leipzig, 1785-1786, en Allgemeine deutsche Bibliothek, 71 (1787), 312 ss.
Cfr. *Dok* 398.

Zöllner, Johann Friedrich, *Lesebuch für alle Stände,* en Allgemeine Literatur-Zeitung, enero 1788, n.º 1.
Thaulow 127.

B. *Libros de contemporáneos*

Batteux, Charles, *Einleitung in die schönen Wissenschaften,* Nach dem Französischen des Herrn Batteux, mit Zusätzen vermehrt von Karl Wilhelm Ramler. 4 ts. [3]Leipzig, 1769.
Diario, 13-VII-1785: Nicolin 38.
Diario, 20-VII-1785: Nicolin 39.

Campe, Joachim Heinrich, *Kleine Seelenlehre für Kinder.* S. l., 1784.
Thaulow 81.

——, *Theophron,* oder der erfahrne Rathgeber für die unerfahrne Jugend. Ein Vermächtnis für seine gewesenen Pflegesöhne und für alle erwachsnere junge Leute, welche Gebrauch davon machen wollen. 2 vol. Frankfurt, Leipzig, 1783 (cfr. Nicolin 125).
Diario, 11-XII-1785: Nicolin 47.

Dusch, Johann Jakob, *Briefe zur Bildung des Geschmacks an einen jungen Herrn von Stande.* 6 ts. Leipzig, Breslau, 1764-1773.
Diario, 20-VII-1785: Nicolin 39; Thaulow 67; cfr. *Dok* 417.

Eberhard, Johann August, *Theorie der schönen Wissenschaften.* Zum Gebrauche seiner Vorlesungen. ²Halle, 1786.
Ros 13; vid. *Dok* 398, nota 8.

Engel, Johann Jakob, *Anfangsgründe einer Theorie der Dichtungsarten,* aus deutschen Mustern entwickelt. Berlin, 1783.
Ros 13; vid. *Dok* 398, nota 7. El tipo de lecturas del primer Hegel hace más plausible que fuera esta obra la leída por Hegel y no las *Ideen zu einer Mymik,* como conjetura Hoffmeister.

Feder, Johann Georg Heinrich, *Der neue Emil* oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen. 2 ts. ³Erlangen, 1774-1775.
Thaulow 35.

Ferguson, Adam, *Grundsätze der Moralphilosophie.* Uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve. Leipzig, 1772.
Ros 14.

Garve, Christian [= Adam Ferguson, *op. cit.*, p. 285-420].
——, *Sammlung einiger Abhandlungen.* Aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste. Leipzig, 1779.
Vid. *supra,* p. 39, nota 4.

Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werthers.* Leipzig, 1774, 2 ts., 2.ª versión: Leipzig, 1787 (= *Goethe's Schriften,* vol. I).
Haym 21/línea última (para *Iphigenie in Tauris* vid. *Diagnóstico,* nota 453).

Gottsched, Johann Christoph, *Grundlegung einer deutschen Sprechkunst.* Leipzig, 1748, ⁶1776.
Ros 13.

Herder, Johann Gottfried, *Über die neuere Deutsche Litteratur,* 2ᵉ Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Riga, 1767.
Diagnóstico, nota 56.

Hermes, Johann Timotheus, *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen.*
1.ª ed.: 5 ts. Leipzig, 1770-1772.
2.ª ed.: 6 ts. Worms, 1774-1776 («Stark vermehrt»).
3.ª ed.: 6 ts. Schafhausen, 1778.
Diario, 1-I-1787: Nicolin 62.

Hissman, Michael, *Versuch über das Leben des Herrn von Leibnitz.* Münster, 1783.
Thaulow 80, nota 2; 84, nota.

Home, Heinrich, *Grundsätze der Kritik,* traducción de Nikolaus Meinhard. 2 ts. Leipzig, 1772.

Iselin, Isaak, *über* [sic] *die Geschichte der Menschheit.* 2 ts. [5]Basel, 1786, [1]Frankfurt, Leipzig, se titula *Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit.* [2]Zürich, 1768, y las siguientes llevan el primer título; [2]Zürich, 1768 y [4]Basel, 1774, introducen cambios.
Diagnóstico, nota 301.

Kästner, Abraham Gotthelf, *Vesmischte Schriften,* 2 ts. [3]Altenburg, 1783.
Carta a Haug: Nicolin 29 s.; cfr. Nicolin 88 s.

——, *Anfangsgründe der angewandten Mathematik* (= *Mathematische Anfangsgründe,* t. II). [2]Göttingen, 1765.
Diario, 5, 6-I-1787: Nicolin 63 s.; cfr. Nicolin 138.

——, *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspectiv.* [2]Göttingen, 1764.
Thaulow 88.

Klopstock, Friedrich Gottlieb, *Oden* (en «Sammlung der poetischen und prosaischen Schriften der schönen Geister in Deutschland»). Reuttlingen, 1777.
Ros 13.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Nathan der Weise.* Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. S. l., 1779.
Dok 459 s.; cfr. Nicolin 147.

Meiners, Christoph, *Briefe über die Schweiz.* 4 ts. Berlin, 1784-1790.

——, *Grundriß der Geschichte der Menschheit.* Lemgo, 1785.
Ros 14.

——, *Revision der Philosophie.* Göttingen, Gotha, 1772.
Thaulow 88.

Mendelssohn, Moses, *Phädon* oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen (en «Sammlung der poetischen und prosaischen Schriften der schönen Geister in Deutschland»). [4]Reuttlingen, 1784 ([3]Berlin, Stettin, 1769: número 165 en la subasta de los libros de Hegel).
Diario, 15-VII-1785: Nicolin 39.

FIA. Y LET. METAFISICA UNIV. COMPLUTENSE

Nicolai, Friedrich, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781.* Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten. Tomos IV y V. Berlin, Stettin, 1784-1785.
Thaulow 125 s.

Ramler, Karl Wilhelm (= Charles Batteux, *op. cit.*).

Rochow, Friedrich Eb. v., *Katechismus der gesunden Vernunft,* oder Versuch einer fasslichen Erklärung wichtiger Wörter [etc.]. Berlin, 1786.
Ros 15; vid. *Dok* 400, nota 4.

Rousseau, Jean Jacques, *Confessions* (libros I-IV). (= *Collection complette des oeuvres de J. J. Rousseau,* Citoyen de Genève, ts. XIX y XX). Genève, 1782.
Ros 13, 17. Vid. *supra* p. 134, nota 31.

Scheuchzer, Johann Jakob, *Physica,* oder natürliche Wissenschaft. ²Zurich, 1729.
Ros 14.

Schiller, Friedrich, *Die Verschwörung des Fiesko zu Genua.* Ein republikanisches Trauerspiel. Mannheim, 1783.
Ros 13.

Schröckh, Johann Matthias, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend,* nebst einem Anhange der Sächsischen und Brandenburgischen Geschichte. ⁴Berlin, Stettin, 1784.
Diario, 27-VI-1785: Nicolin 31; *Diagnóstico,* nota 293.

Sulzer, Johann Georg, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird. ²Leipzig, 1759.
Thaulow 89, 92.

Wieland, Christoph Martin, *Horazens Briefe* aus dem lateinischen übersetzt und mit historischen Einleitungen und andern nöthigen Erläuterungen versehen. 2 ts. Dessau, 1782.
Ros 13, 461/1. 20.

Wünsch, Christian Ernst, *Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend.* 3 ts. Leipzig, 1778-1780.
Thaulow 68.

Zimmermann, Johann Georg, *Über die Einsamkeit.* 4 ts. Leipzig, 1784-1786.
Thaulow 80, 84 s.

C. *Otras ediciones de la época*

Además de las obras cuya lectura por Hegel en Stuttgart nos consta con más o menos certeza, han sido citadas las siguientes ediciones de la época:

Bök, August Friedrich, *De limite officiorum llamanorum seposita animorum inmortalitate.* 2 partes. Tubinga, 1790.

Conz, Karl Philipp, *Analekten oder Blumen, Phantasien und Gemälde aus Griechenland.* Leipzig, 1793.

Eberhard, Johann August, *Apologie des Sokrates.* 2 ts. Berlin, Stettin, 1776-1778.

Encyclopädie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une soc. de gens de lettres. Mis en ordre & publ. por [Denis] Diderot & quant à la partie mathématique, par [Jean Le Rond] d'Alembert. 33 ts. Paris, 1751-1780.

Engel, Johann Jakob, *Der Philosoph für die Welt.* 2 ts. ²Carlsruhe, 1783.

Ferguson, Adam, *Essai on the History of Civil Society.* Edinburgh, 1767.

——, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft.* Leipzig, 1768.

Garve, Christian, *Über den Charakter der Bauern und ihr Verhältnis gegen die Gutsherren und gegen die Regierung.* Breslau, 1786.

——, *Über den Einfluß einiger besondern Umstände auf die Bildung unserer Sprache und Litteratur,* en (mismo) Sammlung einiger Abhandlungen. Aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste. Leipzig, 1779.

——, *Über die Leiden des jungen Werthers,* en *Der Philosoph für die Welt* (ed. J. J. Engel). ²Carlsruhe, 1783, t. I.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Eduard Allwills Briefsammlung,* mit einer Zugabe von eigenen Briefen. Stuttgart, 1962 (reimpr. fotom. de la versión de 1776).

——, *Woldemar.* Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte. T. I. Flensburg, Leipzig, 1779.

[Linguet, Simon-Nicolas-Henri], *Théorie der loix civiles, ou principes fondamentaux de la société.* 2 ts. London, 1767.

Meiners, Christoph, *Geschichte der Ungleichheit der Stände unter den Europäischen Völkern.* 2 ts. Hannover, 1792.

——, *Historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels, der Religion, der Schulen und Wissenschaften des Mittelalters, mit den unseren Jahrbunderts.* 3 ts. Hannover, 1793-1794.

Mendelssohn, Moses, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum.* 2 ts. Berlin, 1783.

[Meyern, Wilhelm Friedrich von], *Abdul Erzerums neue persische Briefe.* Wien, Leipzig, 1787.

Minerva, ein Journal historisch-politischen Inhalts. Años 1 y 2. Berlin, luego Hamburg, 1792 y 1793.

Moser, Friedrich Karl von, *Von Ahndung fehlerhafter und unanständiger Schreiben nach dem Gebrauch der Höfe und Canzleyen.* Frankfurt/M, 1750.

——, *Der Herr und der Diener.* Frankfurt/M, 1759.

Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit. Ed. Heinrich Schultz. Berlin, 1916.

Reinhold, Carl Leonhard, *Briefe über die kantische Philosophie.* Leipzig, 1790-1792.

Schröckh, Johann Matthias, *Allgemeine Weltgeschichte für Kinder.* 4 ts. Leipzig, 1779-1884.

——, *Christliche Kirchengeschichte.* 43 ts. Leipzig, 1768-1808 (+ 2 tomos de suplementos por H. G. Tzschirner, 1810 y 1812).

Storr, Gottlob Christian, *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita.* Auditoribus suis scriptsit D. ...Stuttgart, 1793.

III. Bibliografías

Lacorte, Carmelo, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel,* en Rassegna di Filosofia, 5 (1956), 5-25, 117-135, 227-251. Reproducido en (mismo), *Il primo Hegel.* Firenze, 1959, 7-55.

Peperzak, Adrien T., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* La Haye, 1960, pp. VII ss. Completada y puesta al día en la 2.ª edición: La Haye, 1969, pp. VII ss.

Como suplemento a la bibliografía de Peperzak vid. las bibliografías generales sobre nuevos estudios hegelianos publicadas en los *Hegel-Studien* (Bonn) desde 1969. Vid. además Bernhard Dinkel, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus.* Bonn, 1974, 495-510.

Para bibliografías generales sobre Hegel vid. Wolfhart Henckmann, *Bibliographie zur Ästhetik Hegels,* en Hegel-Studien 5 (1969), 387 ss. Además de las obras citadas por Henckmann hay que notar la de Mario Rossi, *Introduzione alla Storia delle interpretazioni di Hegel.* Messina, 1953, una bibliografía comentada como la de Lacorte.

La bibliografía de Karlfried Gründer sobre la teoría política de Hegel, en Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* ([1]Köln, Opladen, 1957, abreviada en [2]Frankfurt/M, 1965) ha sido ampliada por G. Cantillo, «Bibliographia sulla teoria politica di Hegel», en la traducción italiana del libro de Ritter: *Hegel e la Rivoluzione francese.* Napoli, 1970.

Kurt Steinhauer (R. D. A.) está terminando una bibliografía general sobre Hegel, para la que tiene recogidos más de 15 000 títulos.

IV. Bibliografía general

Abel, Wilhelm, «Der aufschwung der Landwirtschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts», cap. 7 de (mismo), *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur.* ²Hamburg, 1966.

Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa.* Madrid, 1975.

Adorno, Theodor W., y Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo.* Buenos Aires, 1972.

Angehrn, Emil, *Freiheit und System bei Hegel.* Berlin, New York, 1977.

Aspelin, Gunnar, *Hegels Tübinger Fragment.* Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung. Lund, 1933.

Asveld, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel.* Liberté et aliénation. Louvain, 1953.

Aubenque, Pierre, *Hegel et Aristote,* en Jacques D'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque.* Paris, 1974, 97-120.

Bach, Roman L., *Die Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung im* XVIII. *Jahrhundert.* Bruchsal, 1933.

Bahner, Werner, *Geschichtsbewusstsein in der Aufklärung und bei Hegel,* en Hegel-Jahrbuch, 1968/9 (1970), 194-201.

Becker, Carl L., *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers.* New Haven, 1952.

Behler, Ernst, *Die Geschichte des Bewusstseins.* Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas, en Hegel-Studien 7 (1972), 169-216.

Belaval, Yvon, *L'héritage leibnizien au siècle des Lumières,* en *Leibniz, 1646-1716.* Aspects de l'homme et de l'oeuvre. Journées Leibniz, organisées au Centre International de Synthèse, mai 1966. Paris. 1968.

Bertaux, Pierre, *Hölderlin und die französische Revolution.* Frankfurt/M, 1969.

Besse, Guy, *L'Utilité —concept fondamental des Lumières,* en Hegel-Jahrbuch, 1968/9 (1970), 355-371.

Betzendörfer, Walter, *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift.* Heilbronn, 1922.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Die Einheit von nationaler und konstitutioneller politischer Bewegung im deutschen Frühliberalismus,* en (mismo ed.) *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte.* Köln, 1972, 27-40.

Boos, Heinrich, *Geschichte der Freimaurerei.* Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. Aarau, 1894.

Boucher, Maurice, *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands, ses contemporains.* Paris. 1954.

Bourgeois, Bernard, *Hegel à Frankfort*, ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme. Paris, 1970.

Brann, Helmut W., *Rousseaus Einfluss auf die Hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung*. Tesis doctoral. Berlin, 1926.

Braun, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris, 1973.

Brecht, Martin, *Die Entwicklung der Alten Bibliothek des Tübinger Stifts in ihrem theologie —und geistesgeschichtlichen Zusammenhang*. Eine Untersuchung zur württembergischen Theologie. Tesis doctoral. Tübingen, 1961.

Brecht, Martin, y Sandberger, Jörg, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels, en Hegel-Studien 5 (1969), 47-81.

Breysig, Kurt, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*. Breslau, 1936.

Brüggemann, Fritz, *Die Anfänge des bürgerlichen Trauerspiels in den fünfziger Jahren*. Leipzig, 1934.

——, Introducción a Johann Timotheus Hermes, *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen*. Ausgewählte Teile aus der Erstausgabe 1770-1772. Leipzig, 1941, 5-22.

Bruford, W. H., *Germany in the Eighteenth Century*: The Social Background of the Literary Revival. Cambridge, 1965.

Bruno, Antonino, *Illuminismo e romanticismo in Rousseau e Hegel*. Bari, 1953.

Bübner, Rüdiger, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*, en (mismo ed.) *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze (H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag). Tübingen, 1970.

——, (ed.) *Das älteste Systemprogramm*. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (= Hegel-Studien, Beiheft 9). Bonn, 1973.

Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science*. The Classical Origins: Descartes to Kant. Cambridge/Mass., 1969.

Buhr, Manfred, *Die Menschen machen ihre Geschichte selbst*, en Hegel-Jahrbuch 1968/9 (1970), 73-80.

Butler, E. M., *The Tyranny of Grece over Germany*. Cambridge, 1935.

Butterfield, Herbert, *Man on his past*. Cambridge, 1955.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*. México, 1943.

——, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, en (mismo) *Idee und Gestalt*. ¹Berlin, 1921.

Chamley, Paul, *Les origines de la pensée économique de Hegel*, en Hegel-Studien 3 (1965), 225-262.

Chieregin, Franco, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana.* Padova, 1961.

Cook, J. D., *Language in the Philosophy of Hegel.* The Hague, Paris, 1973.

Cornhel, Peter, *Die Zukunft der Versöhnung.* Eschatologie und Emancipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Göttingen, 1971.

De Giovanni, Biagio, *Hegel e il tempo storico della società borghese.* Bari, 1970.

Delvaille, Jules, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'a la fin du* XVIII[e] *siècle.* Paris, 1910 (reimpr. fotom., 1969).

Della Volpe, Galvano, *Hegel romantico e mistico.* Firenze, 1929.

Derathé, Robert, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps.* [2]Paris, 1970.

D'Hondt, Jacques (ed.), *Hegel et le siècle des Lumières.* Paris, 1974.

——, *Hegel secret.* Paris, 1968.

Dilthey, Wilhelm, *Briefe von und an Hegel* [recensión], en Archiv für Geschichte der Philosophie, 1 (1888), 289-299.

——, *De Leibnitz a Goethe* (= *Obras de Dilthey,* t. III). México, 1945.

——, *Hegel y el idealismo* (= *Obras de Dilthey,* t. V). México, 1956.

——, *Vida y poesía* (= *Obras de Dilthey,* t. IV). México, 1953.

Dinkel, Bernhard, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus.* Bonn, 1974.

Droz, Jacques, *L'Allemagne et la Revolution française.* Paris, 1949.

Düsing, Klaus, *Spekulation und Reflexion.* Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena, en Hegel-Studien 5 (1969), 95-128.

Fertig, Ludwig, *Der Adel im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts.* Tesis doctoral. Heidelberg, 1965.

Fester, Richard, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.* Stuttgart, 1890.

Fetscher, Iring, *Der gesellschaftliche 'Naturzustand' und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau,* en Schmollers Jahrbuch, 80/II (1960), 641-685.

Flessau, Kurt-Ingo, *Der moralische Roman.* Studien zur gesellschaftlichen Trivialliteratur der Goethezeit. Köln, Graz, 1968.

Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica.* México, 1967.

——, *El nacimiento de la clínica.* [3]México, 1977.

——, *Historia de la sexualidad.* México, 1977.

Franz, Herbert, *Von Herder bis Hegel.* Eine bildungsgeschichtliche Ideenvergleichung. Frankfurt/M, 1938.

Fueter, Eduard, *Geschichte der neuern Historiographie.* München, Berlin, 1936 (reimpr. fotom., 1968).

Garbert, Jörn (ed.), *Kritik der Revolution.* Theorie des deutschen Frühkonservatismus, 1790-1810. Kronberg, 1974.

——, (ed.), *Revolutionäre Vernunft.* Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland, 1790-1810. Kronberg, 1974.

Gerth, Hans, *Die sozialgeschichtliche Lage der bürgerlichen Intelligenz um die wende des 18. Jahrhunderts.* Ein Beitrag zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus. Tesis doctoral. Frankfurt, 1935.

Gillot, Hubert, *La Querelle des Anciens et des Modernes en France.* Nancy, 1914 (reimpr. fotom., 1968).

Girgenson, Herbert, *Das Problem des geschichtlichen Fortschritts bei Iselin und Herder.* Erlangen, 1913.

Glockner, Hermann, *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie.* [2]Stuttgart, 1958 (= mismo, *Hegel,* t. II).

Gouliane, C. I., *Hegel ou la philosophie de la crise.* Paris, 1970.

Gray, J. G., *Hegel's Hellenic Ideal.* New York, 1941.

Griewank, Karl, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff.* Enstehung und Entwicklung. Frankfurt/M, 1969.

Gusdorf, Georges, *Les principes de la pensée au siècle des lumières.* Paris, 1971.

Habermas, Jürgen, postfacio a: *G. W. F. Hegel. Politische Schriften.* Frankfurt/M, 1966.

——, *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. [5]Neuwied, 1971.

——, *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* [6]Frankfurt/M, 1973.

——, *Theorie und Praxis.* [4]Frankfurt/M, 1971.

Haering, Theodor L., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk.* Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. T. I. Leipzig, Berlin, 1929 (reimpr. fotom., 1963).

Hammacher, Klaus, *Die Philosophie F. H. Jacobis.* München, 1969.

Harris, H. S., *Hegel's development.* Toward the Sunlight. Oxford, 1972.

Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit.* Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werthe der Hegel'schen Philosophie. Berlin, 1857 (reimpr. fotom., 1962); cfr. también la 2.ª edición por Hans Rosenberg, Leipzig, 1927.

Heede, Reinhard, *Die göttliche Idee und ihre Erschinung in der Religion.* Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie in Hegel. Tesis doctoral. Münster, 1972.

Hegel, Hannelore, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel.* Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie. Frankfurt/M, 1971.

Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext.* Frankfurt/M, 1967.

Henrich, Dieter, y Döderlein, J. L., *Carl Immanuel Diez.* Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe, en Hegel-Studien 3 (1965), 276-286.

Hettner, Hermann, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert.* 4 ts. Leipzig, 1928.

Hirsch, Emmanuel, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie in Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens.* T. III. Gütersloh, 1951.

Hočevar, Rolf K., *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel.* Ein Beitrag zu einer Staats —und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation. München, 1968.

Hoffmeister, Johannes, *Goethe und der deutsche Idealismus.* Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

——, *Die Heimkehr des Geistes.* Hameln, 1946.

——, *Hölderling und Hegel.* Tübingen, 1931.

——, *Hölderlin und die Philosophie.* ²Leipzig, 1944.

Holborn, Hajo, *Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung,* en Wehler, H.-U. (ed.), *Moderne Sozialgeschichte.* Köln, Berlin, 1970, 85-110.

Holtzhauer, Helmut (ed.), *Das Jahrhundert Goethes.* Kunst, Wissenschaft, Technik und Geschichte zwischen 1750 und 1850. Weimar, 1967.

Horstmann, Rolf P., *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption,* en Philosophische Rundschau, 19 (1972), 87-118.

——, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie,* en Hegel-Studien 9 (1974), 209-240.

Hubrig, Hans, *Die patriotischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts.* Weinheim, Bergstr., 1957.

Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel.* Paris, 1955.

Ilting, Karl-Heinz, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik,* en Philosophisches Jahrbuch, 71 (1963/4), 38-58.

Jacoby, Daniel, *Schiller und Garve,* en Archiv für Literaturgeschichte, 7 (1878), 95-145.

Jäger, Hans-Wolf, *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.* Stuttgart, 1970.

Janz, Rolf-Peter, *Autonomie und soziale Funktion der Kunst.* Studien zur Ästhetik von Schiller und Novalis. Tesis doctoral. Berlin (F. U.), 1972.

Kelly, Georg A., *Idealism, Politics and History.* Sources of hegelian thought. Cambridge, 1969.

Kimmerle, Heinz, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens.* Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804 (= Hegel-Studien, Beihef 8). Bonn, 1970.

Kirchner, Werner, *Der Hochverratsprozess gegen Sinclair.* Ein Beitrag zum Leben Hölderlins. Marburg/L, 1949.

Klüpfel, Karl, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen.* Tübingen, 1849.

König, Helmut, *Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts.* Berlin, 1960.

Kortum, Hans, *Charles Perrault und Nicolas Boileau.* Der Antike-Streit im Zeitalter der klassische französischen Literatur. Berlin, 1966.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués.* Madrid, 1965.

——, *Historia Magistra Vitae.* Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, en *Natur und Geschichte.* Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart, 1967.

Krader, Lawrence, *Early History of the Labor Theory of Value,* en (mismo) *Dialectic of Civil Society.* Assen, Amsterdam, 1976, 163-192.

Kraus, Werner, *Cartaud de la Villate un die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes in der Frühaufklärung,* en *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung.* Berlin, 1963.

——, *Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern des geschichtlichen Weltbildes,* en *Essays zur französischen Literatur.* Berlin, 1968.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel.* 2 ts. Tübingen, 1921-1924 (²1961).

Krueger, Hans J., *Theologie und Aufklärung.* Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel. Stuttgart, 1966.

Lacorte, Carmelo, *Il primo Hegel.* Firenze, 1959.

Le Flamanc, August, *Les utopies pré-révolutionnaires et la philosophie du* XVIII^e *siècle.* Paris, 1934.

Lermonier, Jean Louis E., *De l'influence de la philosophie du* XVIII^e *siècle sur la législation et la socialité du* XIX^e. Bruxelles, 1834.

Leube, Martin, *Die Geschichte des Tübinger Stifts 1770-1950.* Stuttgart, 1954.

——, *Die geistige Lage im Stift in den Tagen der französischen Revolution,* en Blätter für württembergische Kirchengeschichte N. F., 39 (1935), 149-171.

Levy-Bruhl, Léon, *L'Allemagne depuis Leibniz.* Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne, 1700-1848. ²Paris, 1907.

Lindner, Herbert, *Der Spinozismus bei Herder und Goethe.* Weimar, 1960.

Lukács, Georg, *Goethe y su tiempo.* Barcelona, 1968.

——, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* Barcelona, 1968.

Lypp, Bernhard, *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft.* Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus. Frankfurt/M, 1972.

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution.* Hegel and the rise of social theory. ²New York, 1954.

Marsch, Wolf-Dieter, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft.* Eine Studie zu Hegels Dialektik. München, 1965.

[Martínez Díaz] de Guereñu, Ernesto, *Das Gottesbild des jungen Hegels.* Eine Studie zu 'Der Geist des Christentums und sein Schicksal'. München, 1969.

Massolo, Arturo, *Prime ricerche di Hegel.* Urbino, 1959.

Maurer, Reinhart, *Hegels politischer Protestantismus,* en Gadamer, Hans-Georg (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* (= Hegel-Studien, Beiheft 11). Bonn, 1974, 383-516.

Medick, Hans, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft.* Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith. Göttingen, 1973.

Mehring, Franz, *Die Lessinglegende.* Berlin, 1955.

Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus.* 2 ts. München, Berlin, 1936.

——; *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (= *Werke,* t. I. ²München, 1963).

——, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (= *Werke,* t. V. ²München, 1962).

Mensching, G., *Thesen und Materialien zu Hegels Verständnis des Materialismus,* en Negt, Oskar (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.* Frankfurt/M, 1970.

Merker, Nicolao, *L'illuminismo tedesco.* Età di Lessing. Bari, 1968.

Mittelstrass, Juergen, *Neuzeit und Aufklärung.* Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin, 1970.

Mommsen, Wilhelm, *Die politischen Anschauungen Goethes.* Stuttgart, 1948.

Moravia, Sergio, *Filosofia e sciences de la vie nel secolo* XVIII, en Giornale critico della Filosofia italiana, 21 (1966), 64-109.

——, *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Bari, 1970.

——, *Il tramonto dell'iluminismo*. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810). Bari, 1968.

Müller, Ernst (ed.), *Stiftsköpfe*. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift. Heilbronn, 1938.

Negri, Antonio, *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel. Padova, 1958.

Nicolin, Günther (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg, 1970.

Nohl, Hermann, *Die Deutsche Bewegung*. Vorlesungen und Aufsätze zur Gesitesgeschichte von 1770-1830. Ed. por F. Bollnow y F. Rodi. Göttingen, 1970.

Nusser, Karl-Heinz, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution*. Der Weg zur praktischen Philosophie. München, Salzburg, 1973.

——, *Die französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes*, en Philosophisches Jahrbuch, 77 (1970), 276-296.

Oelmüller, Willi, *Die unbefriedigte Aufklärung*. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt/M, 1969.

——, *Was heisst heute Aufklärung?* Düsseldorf, 1972.

Ottmann, Henning, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. 2 ts. Berlin, New York, 1977.

Pascal, Roy, *The German Sturm und Drang*. Manchester, 1953.

Paulsen, Friedrich, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*. ³Leipzig, 1919-1921 (reimpr. fotom., 1960).

Peperzak, Adrien T. B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. ²La Haye, 1969 (¹1961).

Pöggeler, Otto, *Hegel* como autor del «Más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán», en Diálogos, Revista del departamento de filosofía. Universidad de Puerto Rico, 7 (1970), n.º 20, pp. 23-38.

——, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, en Mann and World, 3 (1970), 163-199.

——, *Hegel's Interpretation of Judaism*, en The human context, 6 (1974), 523-560.

——, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, en Philosophisches Jahrbuch, 71 (1963/4), 286-318.

——, *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Trabajo de habilitación en Heidelberg, 1966; publicación parcial en francés: «*L'Esprit du Christia-*

nisme» de Hegel, en Archives de Philosophie, 33 (1970), 719-754.
——, *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, 1956.
——, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, en Hegel-Studien, Beiheft 9 (= Bübner, Rüdiger (ed.), *Das älteste Systemprogramm*. Bonn, 1973), 211-260.
——, *Sinclair-Hölderlin-Hegel*. Ein Brief von Karl Rosenkranz an Christoph Th. Schwab, en Hegel-Studien 8 (1973), 9-54.
Rebstock, Hans-Otto, *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*. München, 1971.
Rehm, W., *Griechentum und Goethezeit*. ³Bern, 1952.
Riedel, Manfred, *Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, en (mismo ed.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M, 1975, II, 247-275.
——, *System und Geschichte*. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie. Frankfurt/M, 1973.
——, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. Stuttgart, 1965.
Rilla, Paul, *Lessing und ein Zeitalter*. Berlin, 1960.
Ripalda, José María, *El diagnóstico del tiempo en el primer Hegel*. Tesis doctoral. Madrid (Univ. Compl.), 1972.
——, *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, en Hegel-Studien 8 (1973), 91-119.
Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M, 1969.
——, *Subjektivität und industrielle Gesellschaft*. Zu Hegels Theorie der Subjektivität, en (mismo) *Subjektivität*. Frankfurt/M, 1974.
Rockwood, Raymond O., *Carl Becker's Heavenly City Revisited*. Cornell University, 1958.
Rohrmoser, Günther, *Emanzipation und Freiheit*. München, 1970.
Rosen, Stanley, *Self-consciousness and self-knowledge in Plato and Hegel*, en Hegel-Studien 9 (1974), 109-130.
Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin, 1844 (reimpr. fotom., 1969).
Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*. 2 ts. München, Berlin, 1920.
Rossi, Mario, *La formazione del pensiero politico di Hegel*. Milano, 1970 (= mismo, *Di Hegel a Marx*, etc., tomo I).
Rürup, Reinhard, *Johann Jacob Moser*. Pietismus und Reform. Wiesbaden, 1965.
Salvucci, Pasquale, *Adam Ferguson*. Soziologia e filosofia politica. Urbino, 1972.
Schaer, Wolfgang, *Die Gesellschaft im bürgerlichen Drama des 18. Jahrhunderts*. Bonn, 1963.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS U. COMPLUTENSE

Schanze, H., *Romantik und Aufklärung.* Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis. Nürnberg, 1966.

Schilfert, Gerhard, *Deutschland von 1648 bis 1789.* (Vom Westfälischen Frieden bis zum Ausbruch der französischen Revolution.) ²Berlin, 1962 (= A. Meusel y R. F. Schmiedt (eds.), *Lehrbuch der deutschen Geschichte,* tomo IV).

Schlingensiepen, Alexander, *Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungtheologie am Vorabend der industriellen Revolution.* Göttingen, 1967.

Schlosser, Friedrich Chr., *Geschichte des* XVIII. *Jahrhunderts,* etc. ³Heidelberg, 1843-1844.

Schmidgall, Georg, *Die französische Revolution im Stift und Die Tübinger Studentenschaft.* Das Stammbuch des C. F. Hiller, en Tübinger Blätter, 35 (1948), 37-48.

Schmidt, Hans, *Verheissung und Schrecken der Freiheit.* Stuttgart, Berlin, 1964.

Schmidt-Japing, Johann Wilhelm, *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel.* Göttingen, 1924.

Schneider, Robert, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen.* Würzburg, Aumühle, 1938.

Schneiders, Werner, *Die wahre Aufklärung.* Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg, 1974.

Schrecker, Paul, *La Révolution de 1789 et la pensée moderne,* Paris, 1940.

Schüler, Gisela, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften,* en Hegel-Studien 2 (1963), 111-159.

Schultze, J., *Die Auseinandersetzung zwischen Adel und Bürgertum in den deutschen Zeitschriften der letzten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, 1773-1806.* Berlin, 1925.

Schuz, Ursula, *Die Berlinische Monatsschrift* (1783-1796). Eine Bibliographie. Hildesheim, 1969.

Schwarz, Justus, *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegels.* Hildesheim, 1931.

——, *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Bemerkungen anlässlich der Veröffentlichung der Dokumente zu Hegels Entwicklung durch J. Hoffmeister, en Blätter für Deutsche Philosophie, 12 (1938/9), 416-423.

——, *Hegels philosophische Entwicklung.* Frankfurt, 1938.

Selle, Goetz von, *Die Georg-August-Universität zu Göttingen, 1737-1937.* Göttingen, 1937.

Sichirollo, Livio, *Hegel und die griechische Welt.* Nachleben der Antike und Entstehung der 'Philosophie der Weltgeschichte', en Hegel-Studien, Beiheft 1 (1964).

Staiger, Emil, *Der Geist der Liebe und das Schicksal.* Schelling, Hegel und Hölderlin. Leipzig, 1935.

Steinbüchel, Theodor, *Die Entdeckung des Geistes* (= mismo, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie.* Darstellung und Würdigung). Bonn, 1933.

Stenzel, J., *Hegels Auffassung der griechischen Philosophie,* en *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses* vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin. T. II, 168-182.

Stern, Alfred, *Der Einfluss der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben.* Stuttgart, Berlin, 1928.

Stolpe, Heinz, *Die Auffassung des jungen Herders vom Mittelalter.* Weimar, 1955 (= *Beiträge zur deutschen Klassik.* Ed. por la Nationale Forschungs —und Gedenkstätte der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar. Abhandlungen, t. I).

Streisand, Joachim, *Deutschland vom 1789 bis 1815.* (Von der französischen Revolution bis zu den Begreiungskriegen und dem Wiener Kongress.) Berlin, 1959 (= *Lehrbuch der deutschen Geschichte,* t. V).

——, *Geschichtliches Denken von der deutschen Frühaufklärung bis zur Klassik.* Berlin, 1964.

——, *Hegel und die sozialen Wandlungen seiner Zeit,* en Hegel-Jahrbuch, 1968/9 (1970).

Strich, Fritz, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner.* 2 ts. Bern, München, 1910.

Stulz, Percy, y Opitz, Alfred, *Volksbewegungen in Kursachsen zur Zeit der Französischen Revolution.* Berlin, 1956.

Szondi, Peter, *Hölderlin-Studien.* Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. Frankfurt/M, 1967.

——, *Die Theorie des bürgerlichen Trauerspiels im 18. Jahrhundert.* Der Kaufmann, der Hausvater und der Hoffmeister. Ed. por Gert Mattenklott. Frankfurt/M, 1973.

Taminiaux, Jacques, *La nostalgie de la Grece à l'aube de l'idealisme allemand.* Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel. La Haye, 1967.

Teyssèdre, Bernard, *Hegel à Stuttgart.* Essai sur la formation esthétique de Hegel d'après des documents inédits en français, réunis en collaboration avec Armin Raith; en Revue Philosophique, 90 (1960), 197-227.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin, 1970.

——, *Die Verwirklichung der Vernunft.* Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel (= Philosophische Rundschau, Beiheft 6). Tübingen, 1970.

Thyssen, Johannes, *Geschichte der Geschichte der Philosophie.* [4]Bonn, 1970.

Topitsch, Ernst, *Grundmotive der Sozialphilosophie Hegels,* en *Natur und Geschichte.* Karl Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart, 1967.

Trede, Johann Heinrich, *Hegels frühe Logik (1801-1803/4).* Versuch einer systematischen Rekonstruktion, en Hegel-Studien 7 (1972), 123-168.

Valjavec, Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland, 1770-1815.* München, 1951.

Verra, Valerio, *F. H. Jacobi. Dall'Iluminismo all'Idealismo.* Torino, 1963.

Vögt, Hedwig, *Die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik 1789 bis 1800.* Berlin, 1955.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* Tübingen, 1934.

Weissel, Bernhard, *Von wem die Gewalt in den Staaten herrührt.* Beiträge zu den Auswirkungen der Staats —und Gesellschaftsauffassungen Rousseaus auf Deutschland im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Berlin, 1963.

Wenck, Woldemar, *Deutschland vor 100 Jahren.* Politische Meinungen und Stimmungen bei Ausbruch der Revolutionszeit. Leipzig, 1887.

Wildt, A., *Hegels Kritik des Jacobinismus,* en Negt, Oskar (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.* Frankfurt/M, 1970, 265-292.

Wolf, Kurt, *Die Religionsphilosophie des jungen Hegel.* München, 1960.

Wundt, Max, *Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklärung.* Tübingen, 1945 (reimpr. fotom., 1964).

Zart, Gustav, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts.* Berlin, 1884.

Zeller, Eduard, *Über Hegels theologische Entwicklung.* Mit Beziehung auf Rosenkranz' Leben Hegels, en Theologische Jahrbücher, 4 (1845), 192-206.

Ziesche, Eva, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass,* en Zeitschrift für philosophische Forschung, 29 (1975), 430-444.

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

Los números en cursiva indican que la referencia principal se halla en nota.

Abdul Erzerum (vid. Meyern)
Abel J. F., *136, 167*
Abrahán, 135, 222 ss., 228
Adorno, Th. W., *15, 24,* 234, 273
Albert, H., *15*
Alejandro Magno, *254*
«Althegelianer» 22
Ampère, A. M., 118
(Anónimo), 74, *90* s., *93* s., *170*
Archenholtz, J. W., 188 s.
Aristóteles, 65, 67, *77,* 84, 87, *88,* 89-91, 115, *128,* 131, 155, *167,* 218, *231, 232,* 253, *254, 266,* 273
Aspelin, G., *191*
Aubenque, P., *253*
Austrias (los), *16*

Bacon, *124*
Bach, J. S., 183
Batteux, Chr., *134*
Bauer, B. *288*
Baum, M., *56*
Baumgarten, A. G., 58
Beatie, J., *133*
Becker, R. Z., *64*
Beethoven, 36, 111, 202, 210, 235, *264* s., *269*
Belaval, Y., 145, 147
Benjamin, W., 234
Bertuch, F. J., *90*
Bloch, E., *15*
Blumenbach, F., 117
Bodmer, J. J., 83-85, 130
Böhm-Bawerk, E., *286*
Boileau, N. 49, *134*
Boisguillebert, P. le Pesant de, *50*
Bök, A. F., *194*
Bollnow, O. F., *15*
Bonnet, C., *167*
Botting, D., *37, 57*
Braun, L., *70,* 105
Brecht, 11, 202
Breitinger, J. J., 83-85, 130
Brueghel, 11
Bübner R., *216, 218, 256*
Buda, 203
Buffon, G. L., 117
Burke, E., 14

Calderón de la Barca, *84*
Calvino, *239*
«Cameralistas», 104
Campe, J. H., *167, 170*
Cantillo G., *23*
Carlos V, 16
Cart, J. J., 100, 200
Cartaud de la Villate, 48, *49,* 52
Catolicismo, 165, 239, 261 s., 266
Cervantes, *245*
Cicerón, 114, 131
Colbert, 50
Condorcet, 52
Confucio, 65, 203
Conze, W., *282*
Cook, D. J., *175*
Creuzer, G. F. 35, 36, 37
Cristianismo, 24, 82-85, 246 s., 253, 259-263, 271 s. (Cfr. catolicismo, Jesús, judaísmo, protestantismo.)

Chamley, P., *265, 268*
Chateaubriand, *227*

Daire, E., 50
Daniel, 116
Dante, *270*
Demóstenes, 131, 133
Descartes, *16,* 27, 28, 50, *170, 232*
D'Hondt, J., *93, 182* s., *188, 228, 253*
Diderot, 52, 76, 77, 119, *124,* 153, 227, 245, 280

Diez, C. I., *191*
Dilthey, W., 14 s., 16, 22, 25, 26, *152*, *279*
Dinkel, B., *218*
Dunbar, J., *64*
Dusch, J. J., 83, *110*, 131
Düsing, K., *248*

Eberhard, J. A., *64*, *84*, 115, 119, 121, *122*, 123, *124*, 125, 129, 131, 147, *166 s.*, *170*, *188*, 225, 273
Empédocles, 253
«Enciclopedistas», *70*
Engel, J. J., *35*, *107*
Engels, F., 107, 118, *266*, 282
Epicteto, 131
Escolástica, 48, 77, 145, 150
Esopo, 131
Esquilo, 213
Estoicismo, *24*, 133
Eurípides, 135

Falconer, W., 119
Feder, J. G. H., *40*, *54*, 105, 115, 117, *167*, *170*, *194*
Federico II, 57, 66, 104, 146
Federico Guillermo II, 57
Ferguson, A., 40, 52, 59, 61, 64, 67, 70, 71, 77, *85*, 87, *88*, 89, 90, 92, 93, 97, *107*, 119, 136, *194*, 234, 243
Feuerbach, 12, 13, 75, 175, 179, 225, 253, 283, 294
Fichte, 19, 25, 27, 28, 36, *98*, 119, 147, 186, *192*, 219, 221, 222, 226 ss., 237, 240, 246-249, *266*, 271 s., 277, 281, 284
«Filósofos populares», 69 s., 90, *128*
«Fisiócratas», 72, 76
Fitzosborne, Sir Th. (vid. Melmoth)
«Flogistas», 118
Florus, *124*
Fontenelle, B. (Le Bovier), 49 ss., 58, 69, 89, *124*
Forster, G., *194*
Förster, W., *118*
Foucault, M., 29, 109
Fouché, 188
Fourier, F.-M.-Ch., 282
Franke, U., *58*
Freud, 13, 61, 97, *255*, 265
Fries, F. H., 19, 228

Gadamer, H. G., *152*
Ganilh, Ch., 285
Garve, Ch., *21*, 35, 39 ss., 51, 53 ss., *59*, 61, 62 s., 69 ss., 76, 78, 80, 81, 82 s., 85 s., *87*, 93, *95*, 96, 99, 100 s., 103 s., 105, 106 ss., 109-112, 118, 121, 122-129, 132 ss., 136, 141, 147, *151*, 154 s., 157, 161, 164, *168*, *170*, 172, *175*, 182, 190, *193*, 201, 204, 205, 212, 218, 222, 237, 238
Gellerth, Ch. F., 128, 208
«Germanistas», 42, 290 s.
Gibbon, E., *121*, 153, 242
Gillot, H., 49 s.
Glockner, H., 22, *179*
Gnosis, 168, 169
Goethe, *21*, 27, 48, 52, 53, *60*, 61, 68 s., 70, 71, 78, 80, 82, 119, *128*, *134*, 141-144, 147, *159*, *166*, *174*, 176, 185, 186, *195*, *231*
Goldsmith, *142*
Gontard, S., 42
Gotha, Dorothea, duquesa de, 66
Gottsched, 51, 58, 81
Gracián, *16*
Griewank, K., *102*
Grotius, H., 76, *77*
Gründer, K., *23*
Gurvitch, G., *15*
Gusdorf, G., *67*, *85*, *92*

Habermas, J., *15*, 69, *151 s.*, *266*
Hamann, 147
Häring, Th. L., 27, 28, *182*
Harnack, A., 22
Hartley, D. (senior), *167*
Haym, R., 18, *19*, 25, 26 s., *136*, 143
Heede, H., *251*, *270*
Hegel, Ch., *135*
Hegel, H., *216*
Heidegger, 23, *152*
Heine, *175*
Helenismo, *17*, *24*, 133, 186
Helvetius, 52, *202*
Henrich, D., 24 s., *151*, *248*
Herder, J. G., 14, *21*, 27, 41, 58 s., 60 s., *66*, 73, 79, 80-86, *103*, *110*, 112, 115-117, 119, 121, *124*, 128-130, 145, 147, 149, 161-164, 167, *168*, 169, *170*, 172, 174-179, 181, 186, 191-193, *195*, *204*, 207-210, 219, 225, 237, *238*, 245, *265*
Herodoto, 131
Hesíodo, *124*
Hess, M., 288, 294
Hettner, H., *107*
Hippel, 147

Historicismo, 14 s., 115
Hobbes, 11, *16*, 88, 94, *194*, 242, *243*, 285, *293*
Hoffmeister, J., 22, 27 s., *39*, *85*, *121*, *124*, *154*, *167*, *174 s.*, *182*
Hölderlin, *14*, 25, 33, 36, 42 s., 145, 162, *168*, *179*, 183, 185 *186*, 187, 188, *194*, 199, 205 s., *209*, 210, *211*, 212, 215, 221, 223, 225, 229, 237, 240, 244, 246, 253, 257, 263, 269
Home, H., 119, *194*
Homero, 80 s., *128*, 132-134, 141-143, 171, 199 201, 213, 258
Horkheimer, M., *15*, *103*, *106*, *107*
Horstmann, R. P., *249*, *268*
Humanismo, 38-40, 49, *54*, 58, 77, 82, 91, 101, 111, 114, 127, 131-133, 141, 148, 207, 210
Humboldt, A., 36 s., 118
Humboldt, W., 118
Hume, 70, *115*, *167*, *178*, *218*, 234
Hutchesson, H., *170*

«Idéologues», 14, 118, 227, *228*
Iselin, I., 52, *65 s.*, 77, *90*, 94 s., 102, 116, 119-122, *124*, 125, 129-131, 134, 136, 156, 180, 225, 280 s.

Jacobi, Fr. H., 147, *166*, *176*, 184-188, 210, 235, 240
Jerusalem, J. F. W., 147
Jerusalem, K. W., *69*
Jesuitas, 48
Jesús, 135, 202, 223 s., 227, 229, 238, 259 ss., 272
Judaísmo, 79, 84 ss., 259
Juliano, 79
«Junghegelianer», 282, 288

Kant, 12, 28, 36, 40, *44*, 47, 58, 59, 70, *81*, 86, *87*, 96-101, *115*, *117*, 118 s., *128*, 145, 147, *167*, *170*, *180*, 181-184, 186, 187, *188*, 190, 191, *192*, 193, *194*, 195, 196, 201, 203, 204, *205*, 206, 209, 212, *216*, 217 ss., *220*, 221, 222, 224-228, 234, 240, *246*, 250, 280, 281, 284, 286, 291
Kästner, A. G., *59*
Kerkhoff, M., *25*
Kielmayer, K. F., 118
Kimmerle, H., *19*, *249*
Klopstock, 44, 60, 78-85, *133*, 142 s., 162 ss., *166*, 192, 193, 200, 201, 205, 217, *244*, 258, *270*
Kluge, A., *292*
Kortum, H., *49*
Koselleck, R., *15*, *41*, *104 s.*, *221*, 278
Koyré, A., *15*
Kracht, G., *19*
Krader, L., *51*, *219*, *266*, *293*
Kraus, W., *49 s.*
Kroner, R., 25

La Bruyère, 49
La Fontaine, 49
Lacan, J., 213, 278
Lacorte, C., *51*, *179*, *182*
Lamarck, 118
Laplace, 118
Las Casas, 18
Lasson, G., 22
Lavoisier, 118
Leibniz, 27, 29, 35, 37, *51*, 58, 66, 88, 92, 95, 99, 104, 114, 118, 122, *124*, *128*, 147, 157, *169*, *182*, 186, 192, *194*, 209, *221*, 247, 273
Lenin, *164*, *244*
Lessing, 41, 43, *44*, 57, *60*, 61, 65, 70, 71, 76, 80, 84, *85 s.*, 104, *107*, *110*, 114 s., 116, 125, 129, *133*, *134*, 138, 141, 145, 147, 149, 163, *168*, 169, *170*, 175 s., 179, 182 s., 185, 186, 191, 192 s., 196, 201, 207 s., 212, 218, 224, 225, 264
Leutwein, Ch. Ph. F., *182*
Lichtheim, G., *14*
Linguet, S. N. H., *121*
Linneo, 19
Locke, 92, 117, *237*
(Pseudo)Longinos, 132 ss., *167*, 190
Löwith, K., *282*
Lubbock, J., *53*
Luis XIV, 9, 50
Luis XVI, 52
Lukács, G., *14 s.*, 22, 23, 26, *211*, *279*, 284
Lutero, 218, *226*, 238 ss., *266*, *293*

Macpherson, 72, 77, 143
Mahayana, 169
Maier, H., *218*
Maimónides, 19
Maine, H. S., 53
Mandeville, B., *107*
Maquiavelo, *17*, *164*, *254*, 290, *293*
Maravall, J. A., *16*
Marcuse, H., *15*
Marivaux, 153

Marx, K., 12, 13, *15*, 18, *27*, *50*, *52*, 64, 72 ss., 91, 158, 179, 190, 201, 213, 219 ss., 224, *226*, *234*, *244*, 250, *255*, *266 s.*, 272, 273, 278-288, 291, 295
Meckel, F., 118
Médicis (los), 18
Meiner, F., 22
Meiners, Ch., *64*, 75, *77*, *95*, 105, 116-119, *122*, *156*, *167-68*, *178*, 183, 210
Meist, K., *56*
Melmoth, W. (junior), *83*
Mendelssohn, M., *66*, 67, 70, *84*, 102, 115, *116*, *122*, 123, *129*, 131, *133*, 134, 147, *168*, *178*, *187*, *194*, 208
Mercier de la Rivière, P. P., *184*
Meyern, W. F., *103 s.*, 106
Mill, J., *284*
Millar, J., *64*
Montaigne, *107*
Montesquieu, 52, *121*, 153, 191, *194*, 243
Moravia, S., *118*, *228*
Morgan, L. H., *53*
Moser, F. K., 40, 105
Moser, J. J. (der junge), 104, 105, *106*
Möser, J., *104*, *107*
Mozart, 18
Müller, *277*

Nacionalsocialismo, 15, 29, 164
Napoleón, 14, 19, 101, *165*, 244, *254*
Negri, A., *124*, *131*
Negt, O., *292*
Newton, 58, *194*
Nicolai, Fr., *66*, 67, 75, 102, 147, 208, 210
Nicolin, Fr., 22, *39*
Nicolin, G., *135*
Nietzsche, 13, *16*, 109, *152*, 225, 242
Nohl, H., *15*, *26*, *174*, *189*
Nominalismo, 19
«Nuevos filósofos», *15*

Oelmüller, W., *28*
Ofterdinger, Ph. A., 131
Oken, L., 118
Opitz, A., *39*
Ordóñez, J. M., *290*
Ossian (vid. Macpherson)
Ottmann, H., *19*
Owen, R., 282

Pagano, F. M., 64
Pascal, *16*, 51, 61, 93, *124*, 176, 210, 251, 261
Peperzak, A., *182*
Perrault, Ch., 49, 50-53
Petty, W., 278
Phear, J. B., *53*
Pietismo, 105, *106*, 186
Pinel, F., *109*
Platner, E., *167*
Platón, 132-134, 155, 212, *230*, 242, *270*
(Pseudo)Platón, *77*
Plinio, 131
Plutarco, 131
Pöggeler, O., 22, 25, *159*, *164*, *176*, *215*, *216*, 248, *249*
Polibio, 115
Popper, K., *15*, 151
Priestley, J., *167*
Protestantismo, 105, *106*, *165 s.*, 175, 218, *226*, 228, 238-241, 261 s., 266, *274*
Proudhon, P.-J., 283, 284

«Querelle des anciens et des modernes», 41-45, 76, 104, *124*, 128, 132, 134, 208
Quesnay, F., 72, 278

Racine, 49
Racionalismo, 17, 20, 26, 76, 101, 126, 127, 148, 150, 192, *194*, *232*
Ramler, K. W., *134*
Raynal, A., 115
Rebstock, H. O., *204*
Reinhold, C. L., *167*, *170*, 179, *181*
Ricardo, D., 284, 285, 287
Richardson, *16*
Riedel, M., *284*
Rienzo, *103*
Ripalda, J. M., *24*, *39*, *42*, *51*, *59*, *60*, *66*, *75*, *77*, *95*, *174*
Ritter, J., 22 ss., *58*, *87*
Robertson, W., 119
Robespierre, *103*, *166*, 181, 190, 204
Rodi, F., *15*
Rosenkranz, K., 25, 75, *87*, *121*, *135*, *194*, 196, 256, *257*, 258
Rosenzweig, F., *27*, 208
Rousseau, 14, 18, 52 s., 57, *60*, 61, *63*, 65, 66, 68 s., 75, 77, 78, 94, 95, *98*, 114 ss., 120, 121, 124, 129, 131, *136*, 138 ss., *141*, 142, 145, 146, *164*, 167, *170*, 172, 174, 191, 193, *194*, 200, 202, 205, 211, 227, 246, 250

Ruge, A., *282*
Rürup, R., *104*

Saint-Just, 190
Saint-Pierre, 194, 227
Saint Simon, 282
Salustio, 137
Samkara, 168
Samkhya, 168
Sangerhausen, Ch. F., *64*
Sartorius, M., *167*
Scheler, M. *16*
Schelling, *26 s.*, 147, 162, *168*, *174*, 182, 183, 187, 212, 215, 221, 225, 237, 248, *270*
Schelsky, H., *15*
Schilfert, G., *39*
Schiller, 11, *21*, 27, 53, *60*, 63, 66, 96 s., 111, 119, *128*, 131, *133*, 135-138, *140*, 145, 147, *167*, *170*, 172, *176*, 178-183, 191, 194, 205, 212, *218*, 219
Schleger, Fr., 219, 227, *234*
Schleiermacher, 19
Schlingensiepen, A., *104*
Schlözer, A. L., *54*, 105, 131
Schmidt, J. C., *282*
Schneider, W., *19*
Schneiders, W., *64*, *66*, *67*, *90*, *145*
Schröck, J. M., *59*, *66*, 67, 75, 106, 113 ss., 121, 125, *131*, *178*
Schulz, W., 281
Schwarz, J. 27 s.
Seebeck, Th. J., *81*
Selle, G., *105*
Séneca, *124*, 131
Shaftesbury, 186
Shakespeare, *133*, *165*
Siep L., *243*
Sinclair, I., 25
Smith, A., 64, 72, 74, 88, 136, 153, 179, 234, 242, *266*, *268*, 279, 284, 285, 286, 287, 291, 294
Sócrates, 27, *84*, 114, 131, *167*, 268
Soemmering, S. T., 117
«Sofistas» 242
Sófocles, 49, 135, *136*
Spalding, J. J., 147
Spinoza, *20*, 28, 61, 86, 92, *124*, 150, *166*, 186, 208, 245, 253, *277*
Spittler, L., 105
Spix, J. B., 118
Stein (barón de), 57
Steinbart, G. S., 147
Steuart, J., *105*, 153, *185*, 234, *265*, *268*
Stiehler, G., *19*, *118*
Stirner, M. (vid. Schmidt)
Storr, G. Chr., *167*
Streisand, J., 148
Strich, F., *204*
Stulz, P., *39*
Stuve, C. B., *282*
Sulzer, J. G., *170*, 208
Swift, *16*

Tácito, 47, 131, *242*
Teller, R., 147
Theunissen, M., *24*
Thieme. K. T., 93 s.
Thomasius, Ch., 40
Tiedemann, F., 118
Tito Livio, 131
Topitsch, E., *15*
Trede, J. H., 249, 256
Tucídides, 114
Turgot, 52

Vernant, J.-P., *202*
Vester, M., 288
Vico, *16*, 51, *124*
Virgilio, 134, 141
Voltaire, 52, 57, 58, 66, 67, 127, 131, 141, 146, 185, 288

Weber, M., 73, *107*
Wehler, H. U., *282*
Weise, Ch.. 208
Wieland, 57, *59*, 61, 80, *107*, 147, *204*, 210
Winckelmann, J. J., 128, 130, 191
Wolff, Ch., 19, 40, 76, 117, 146, 185
Wünsch, Ch. E., *59*, 60, 115

Zerrenner, H. G., *64*
Ziesche, E., 257
Zimmermann, E. A. W., 117
Zimmermann, J. G., 75, *167*
Zollikofer, G. J., *64*
Zöllner, F., 154
Zwilling, 254

INDICE

PRÓLOGO ... 9

INTRODUCCIÓN ... 11

1. La «Nación Dividida» y la Ilustración ... 11
2. Interpretaciones ... 21
3. Delimitación del tema ... 29

Parte Primera

LA NACION DIVIDIDA

I. ANTES DE LA REVOLUCION ... 35
Stuttgart y Hegel, 37; Garve, 39; La nueva nación, 42.

II. EL DIAGNOSTICO DE LA EPOCA ... 47

1. El tiempo desarraigado ... 47
«Buscando con el alma la tierra de los griegos», 48; La «querelle des anciens et des modernes», 49; Nostalgia, 51; «Tradiciones extravagantes», 55; La nueva religión, 59.

2. La sociedad dividida ... 61
El diagnóstico ilustrado, 63; Los límites de la emancipación, 72; Ilustración y Racionalismo, 74.

3. La nueva fantasía ... 78
El fracaso de Klopstock, 78; Herder sobre Klopstock, 80; El fin del sistema antiguo, 83; Las «necesidades» y la emancipación, 87; El progresismo de la Aufklärung, 100.

4. La literatura moderna ... 109

III. LA ESTRUCTURA HISTORICA DEL DESGARRAMIENTO ... 113

1. La historia ... 113
La concepción de la historia en las lecturas ilustradas de Hegel, 113; La matriz del diagnóstico garveano de la época, 122; La dialéctica del concepto de naturaleza en Garve, 124.

2. La antigüedad clásica 130
3. Los contemporáneos 135

IV. ESCEPTICISMO Y MITOLOGIA 145

1. La crítica hegeliana de la Ilustración 145
2. El alejamiento de la Ilustración 153

Parte Segunda

LA NUEVA NACION

V. LA NOSTALGIA DE GRECIA 161

1. Los esbozos de Tubinga (Nohl, 355-359) 161
El sistema de la fantasía, 162; La crítica del cristianismo, 171.
2. El «fragmento tubingués» (Nohl, 3-29) 174
Herder y la Ilustración, 174; Revolución y «hen kai pan», 179; La nueva religión, 190; La autocrítica burguesa, 194.

VI. LA ESTELA DE LA REVOLUCION 199

1. ¿Pasado o presente? 199
Indecisión, 199; Decisión por el presente, 204; La vuelta a Grecia, 205.
2. Lo nuevo de Berna 207
Berna y Stuttgart 207; Distanciamiento frente a Lessing y Herder, 207.
3. Eleusis 210

VII. PLEROMA 215

1. La mitología de la razón 215
2. Amor y reflexión 222

VIII. LA NEGATIVIDAD 237

1. La estructura del desgarramiento 237
2. La crítica de los profetas 240
Los límites de la filosofía, 240; Los límites de la crítica hegeliana, 242.
3. La aceptación de los profetas 246
El cielo y la tierra, 246; La absoluta Nada, 247.

IX. RESURRECCION 253

1. La Resurrección en la Historia 254
La teoría de los tres estadios, 256; Crítica de la teoría de los tres estadios, 264.
2. El fin de la Teoría 273

CONCLUSIÓN 277

1. Idealismo e Ilustración 277
2. Después de Hegel 283
3. La «Nación Dividida», hoy 289
4. Capital y especulación 293

BIBLIOGRAFÍA 297

I. Siglas, 297; II. Lecturas de Hegel en Stuttgart y su comprobante, 300; III. Bibliografías, 306; IV. Bibliografía general, 307.

INDICE DE NOMBRES PROPIOS 319

FAC. DE FILOS. Y LETRAS
CENTRO DE METAFISICA
UNIV. COMPLUTENSE

Se terminó de imprimir
este libro,
La Nación Dividida,
el día 12 de diciembre de 1978,
en los talleres
de Closas-Orcoyen, S. L.
Martínez Paje, 5. Madrid-29

Edición preparada por el
Departamento Editorial
de F. C. E., México